KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON HANS KOCH

5. JAHRGANG HEFT 3/4 1940/41

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 62

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1940/41, Heft 3/4

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Wien 117, Formanekgasse 38. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

H. 3/4

Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens.

Von

Michael TARCHNIŠVILI, Metten.

I.

Die anfängliche Rechtsstellung der georgischen Kirche, wie manches andere in ihr, ist in Dunkel gehüllt. Wir wissen nur, daß das zur Zeit Konstantins des Großen zum Christentum bekehrte Georgien aus Ostrom seine erste Hierarchie empfing.[1] Nach Gelasios von Kaisareia (367—395) bzw. Gelasios von Kyzikus (um 475)[2] war es Bischof Alexander von Konstantinopel, der den Georgiern die ersten Hirten sandte.[3] Ob dieses Zeugnis auf geschichtlicher Grundlage beruht oder lediglich die Tatsache illustrieren will, daß damals den Bischofsstuhl von Byzanz Alexander (314—337) innehatte, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Immerhin ist eine weitere Beteiligung der Kirche am Bosporus an der kanonischen Gestaltung der georgischen Kirche urkundlich nicht zu belegen.

Was die ersten Beziehungen der Kirche Georgiens zur großen Metropole Antiochien angeht, so liegen hier die Dinge noch ungünstiger. Kraft eines alten Gewohnheitsrechtes, das von der ersten (can. 6) und der zweiten allgemeinen Synode (can. 2) bestätigt wurde, stand der ganze Orient von Anfang an unter der wenigstens nominellen Oberleitung der antiochenischen Kirche. Daraus wurde nun gefolgert, daß auch die georgische Kirche zur Einflußsphäre Antiochiens gehöre und hierarchisch von ihm abhängig sei, ja sogar ihre ersten Missionare von dort bekommen habe. Verfechter dieser Ansicht sind an erster Stelle die Antiochener selber. So stellt der melchitische Mönch Nikon aus dem 11. Jahrhundert die Behauptung auf, der antiochenische Patriarch Eustathius (325—331)

[1] Vgl. Rufinus, Historia eccl., X, 11, Eusebius' Werke, II, 2, Leipzig 1903, S. 973—976, Ausg. von *Th. Mommsen*. Über das Verhältnis des Rufinus zu Gelasios von Kaisareia siehe *P. Peeters*, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, Anal. Boll. 50 (1932), S. 30—33; *Franz Diekamp*, Analecta patristica, Orientalia christiana analecta 117 (1938), S. 16 f.; *Ant. Glas*, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia . . . , Byzant. Archiv, Heft 6.

[2] Die Kirchengeschichte des ersteren existiert nämlich nicht mehr in selbständiger Form; sie hat sich aber, wenigstens teilweise, in der des zweiten erhalten.

[3] *Gerh. Loeschke — Marg. Heinemann*, Gelasios' Kirchengeschichte, Leipzig 1918, S. 154.

habe im Auftrage Konstantins die Georgier in ihrem Lande aufgesucht, sie getauft, ihnen einen Katholikos gegeben und diesen dem Patriarchatsstuhl von Antiochien unterstellt.[4] Ähnlich denkt im wesentlichen auch der jakobitische Patriarch dieser Metropole, Michael der Syrer (1166—1199).[5] Allerdings können diese so spät auftauchenden Nachrichten keinen besonderen Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben.

Viel glaubwürdiger erscheint ein Brief des Patriarchen Johannes von Antiochien († 648) an den Großmetropoliten Maruta von Tagrit († 649). Dort heißt es unter anderem: „... Car auparavant le siège du catholicos des Perses et (celui) du catholicos d'Arménie, de Gourzan et d'Aran étaient soumis au siège d'Antioche jusqu'au meurtre du catholicos Babai" († gegen 484).[6] Bei genauem Zusehen wird man freilich nicht umhin können festzustellen, daß auch dieser Text kaum über das hinausgeht, was wir schon vom „Gewohnheitsrecht" der antiochenischen Kirche wissen. Er spricht nur die Tatsache aus, daß der damalige Osten von Rechts wegen dem antiochenischen Stuhl unterstellt war. Ob dieses Recht auch tatsächlich ausgeübt wurde, scheint dieser Bericht nicht zu wissen; ein Blick in die Geschichte dieser örtlichen Kirchen wird uns nun wirklich zur Überzeugung führen, daß es dies in Wirklichkeit nie gegeben hat. Die armenische Kirche stand bekanntlich seit den Tagen ihrer Gründung unter dem Metropoliten von Kaisareia, von dem sie sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts ganz lossagte, um sich selbständig zu entwickeln. Die persische Kirche war ebenfalls fast nur dem Namen nach der antiochenischen untergeordnet; um 423—424 sprach sie sich sogar die absolute Unabhängigkeit zu und hob das Recht der Appellation an den Stuhl von Antiochien auf.[7] Da diese beiden Kirchen von der Jurisdiktion der antiochenischen Metropole frei waren, kann an eine Abhängigkeit Georgiens von derselben kaum gedacht werden, zumal eine derartige Rechtsstellung der iberischen Kirche durch gar keinen zeitgenössischen Quellenunterbau gestützt ist.

Die hierarchische Entwicklung der georgischen Kirche haben wir uns etwa folgendermaßen zu denken: Der erste Bischof, der wohl aus Byzanz kam, hieß nach der „Bekehrung Georgiens" Johannes. Diesem folgte auf dem Bischofsstuhl von Mzchetha, der mit ihm gekommene Priester Jakobus. Wo er die Bischofsweihe empfing, entzieht sich unserer Kenntnis. Da nun die Schaffung einer einheimi-

[4] *M. Tamarati*, L'Eglise géorgienne, Rom 1910, S. 174.
[5] *J.-B. Chabot*, Chronique de Michel le Syrien ..., 2, Paris 1901, S. 414.
[6] *J.-B. Chabot*, ebenda, S. 433 f.
[7] *Osk. Braun*, Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, S. 44—59; *C. Karalevskij*, Antioche, Baudrillart, Dict. d'hist. et de géogr. eccl., Bd. 3, S. 579—580; *K. Lübeck*, Die altpersische Missionskirche, Aachen 1919, S. 46—55, S. 63—68.

schen Hierarchie in so kurzer Zeit nicht möglich war und die noch bescheidene und anspruchslose Stadt am Bosporus zu weit lag, waren die Georgier gezwungen, um einen Oberhirten bei den christlichen Nachbarvölkern vorstellig zu werden, d. h. bei den Armeniern oder den Syriern. Tatsächlich sehen wir als dritten Bischof von Mzchetha Job, einen Diakon des armenischen Erzbischofs Nerses des Großen (etwa 362—373).[8] Daß Nerses selber seinen Diakon zum Bischof geweiht hat, kann ohne Schwierigkeit angenommen werden, zumal die Beziehungen zwischen beiden Kirchen überaus freundlich waren, und andererseits die Weihe allein keinen Rechtstitel zu begründen vermag.[9] Ferner liegt der Gedanke nahe, daß in Jobs Begleitung sich noch andere armenische Missionare befanden. Ihr Wirken in Georgien mag dann später viel dazu beigetragen haben, in Gregor dem Parther einen Lehrer der Georgier zu erblicken.

Dessenungeachtet scheint Georgien bald darauf unter den Einfluß einer noch stärkeren Nachbarkirche, nämlich der syro-persischen geraten zu sein. Dies erhellt zur Genüge aus den Akten einer syropersischen Synode, die im Jahre 419 unter dem Katholikos Mar Jahballaha in Seleukia abgehalten wurde. An dieser Synode nahmen auch die „Bischöfe von Gurzan", d. h. Georgien teil.[10] Was dabei am meisten auffällt, ist die Sprache der Synodalakten: danach ist Jahballaha Katholikos aller dort versammelten Bischöfe; er wird „im ganzen Reich des ... Jesdegerd" als „Haupt der Bischöfe des Orients"[11] angesprochen, die ihm Gehorsam schulden. Mit einem Worte, die auf der Synode befindlichen Bischöfe gelten alle als Untergebene des Mar Jahballaha. Diese Feststellung läßt m. E. keinen anderen Schluß zu, als daß zu Beginn des 5. Jahrhunderts die georgische Kirche zumindest tatsächlich einen Bestandteil des syro-persischen Katholikats bildete und vielleicht auch kanonisch von diesem abhängig war. Denn auch politisch gehörte Georgien damals zum Perserreich. So pendelte die zur Zeit der arianischen und nestorianischen Wirren sich selbst überlassene Kirche Georgiens zwischen den beiden Nachbarkirchen hin und her, bis König Vachtang († 502) durch die Gründung des Katholikats diesem unnatürlichen Zustand ein Ende machte.

---

[8] *Ek. Takaišvili*, Opisanie rukopisej ... Sbornik materialov dlja opisanija městnostej i plemen Kavkaza, Bd. 41, Tiflis 1910, S. 53, S. 59—60 (georg.).

[9] *Erw. Ter — Minassiantz*, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig 1904, S. 7. (Texte und Unters. N. F. XI, S. 4.)

[10] *Osk. Braun*, a. a. O., S. 35. Hier ist allerdings auch von den Bischöfen von „Armen" die Rede. Die Beteiligung der armenischen Bischöfe an dieser Synode ist wohl auf die starke Einflußnahme der syro-persischen Kirche auf die armenische zurückzuführen. Vielleicht haben wir hier statt Armen, Arman zu lesen. Über die Lage von Arman siehe Byzantinische Zeitschrift, Bd. 3, S. 371.

[11] *Braun*, ebenda, S. 37—38, S. 41.

II.

Es ist sehr schwer, aus den so spärlich fließenden, überdies noch im Sinne der späteren angeblich „reinen, unveränderten Orthodoxie" stark umgearbeiteten Quellen die Gründe herauszuarbeiten, die zur Schaffung des Katholikats führten; denn die georgischen Annalen, wie „Die Bekehrung Georgiens" und „Das Leben Georgiens" sind in dieser Frage ziemlich zurückhaltend. Allein, die dunkeln und auf den ersten Blick so befremdenden Andeutungen, die sie darüber machen, gestatten uns trotzdem den geheimnisvollen Schleier zu lüften, unter dem sie die wahren Anfänge der kirchlichen Autokephalie Georgiens zu verbergen suchen.

Die Kirche hatte den Arianismus kaum, den Nestorianismus noch lange nicht überwunden, als sie sich vor eine neue Lehre — den Monophysitismus — gestellt sah. Besonders der syrische Osten, ihre eigentliche Heimat, hatte den Lehren des Nestorius und Eutyches Tür und Tor geöffnet. Bald entspann sich dort ein wilder Kampf zwischen den Anhängern verschiedener Lehrmeinungen, der gegen Ende des 5. Jahrhunderts zur Bildung einer nestorianischen Kirche in Persien und einer monophysitischen in Antiochien führte.

Daß diese dogmatischen Kämpfe für Georgien, in dessen Nähe sie tobten, nicht ohne Folgen bleiben konnten, liegt auf der Hand. Wir wissen sogar aus sicheren Quellen, daß dem nestorianischen Katholikos von Syro-Persien seit 498 auch ein georgischer Bischof unterstand.[12] Im selben Jahrhundert scheinen selbst die Erzbischöfe von Mzchetha von der Heterodoxie nicht ganz unberührt geblieben zu sein. Das ergibt sich aus folgenden Feststellungen: Von den d r e i z e h n Erzbischöfen, die bis zur Bildung des Katholikats an der Spitze der georgischen Kirche standen,[13] zählt „Die Bekehrung Georgiens" merkwürdigerweise nur n e u n auf; die vier anderen kennt sie anscheinend nicht. „Das Leben Georgiens"[14] ist etwas gesprächiger und fügt zu den neun Namen drei weitere hinzu. Der Name des dreizehnten Erzbischofs wird von beiden ignoriert. Zum Glück ist er aus dem Martyrium der hl. Šušanik bekannt: er hieß Samuel.[15] Die vollständige Liste der dreizehn Erzbischöfe Georgiens ist demnach in der ungefähren Reihenfolge diese:

1. Jona unter König Mirian.
2. Jakob unter Bakur.
3. Job unter Trdat und Varasbakur (um 368).

---

[12] *Iv. Ğavachišvili,* Karthveli Eris Istoria (Geschichte des georgischen Volkes), Bd. 1, Tiflis 1928, S. 285 f.

[13] *Takaïšvili,* a. a. O., S. 41, S. 62.

[14] Der Kürze halber wollen wir „die Bekehrung Georgiens" mit BG und „das Leben Georgiens" mit LG wiedergeben.

[15] *P. Peeters,* Sainte Šoušanik, martyre en Arméno-Géorgie, Anal. Boll. 53 (1935), S. 38.

4. Elia unter Bakur, dem Sohne Trdats.
5. Simon unter Farsman (um 395—404).
6. Jona, 7. Grigol, 8. Basil, 9. Mobidan — unter König Arčil (um 437).
10. Glonakar oder Bolnokar unter Mirdat.
11. Jovel, 12. Samuel, 13. Michael — unter Vachtang.

Nun folgte das Wichtigste: Das LG hat uns eine Bemerkung aufbewahrt, die das Credo dieser dreizehn Erzbischöfe hell beleuchtet. Es heißt dort: „Vom König Mirian bis Vachtang... starben, gemäß der Ordnung der Wahrheit, acht Bischöfe, die übrigen aber als Störer der Ordnung."[16] Aus diesem ergibt sich klar, daß auf dreizehn Oberhirten fünf Irrlehrer entfallen, also nahezu die Hälfte der Gesamtzahl der Erzbischöfe. Dies mag aber dafür als Beweis dienen, daß die junge Kirche Georgiens damals ganz auf sich selbst gestellt war und, zwischen der armenischen und syro-persischen Kirche hin und her schwankend, einer tatkräftigeren und umsichtigeren Oberleitung von seiten der „Mutterkirche" völlig entbehrte.

Zur Beantwortung der weiteren Frage, wer diese fünf heterodoxen Bischöfe waren, kann mit aller Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß sie gerade unter den von BG nicht erwähnten vier Hierarchen zu suchen sind. Diese heißen: Grigol, Basil, Mobidan und Samuel. Der fünfte ist allerdings nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln: es wird wohl einer der vorletzten sein. Ferner ist aus den Quellen nicht ersichtlich, zu welchem Credo diese Erzbischöfe sich bekannten. Nur von Mobidan heißt es, er sei „ein gottloser Magier", also wohl ein verkappter zoroastrischer Hierarch[17] oder ein Manichäer[18] gewesen. Ob die vier anderen Arianer oder Nestorianer, oder — das gilt selbstverständlich nur von den zwei letzteren, Samuel und dem Unbekannten — gar Monophysiten waren, wissen wir leider nicht. Das ist für unser Thema an sich belanglos. Uns genügt hiermit lediglich den Nachweis erbracht zu haben, daß die altgeorgische Kirche an den religiösen Kämpfen jener Zeit starken Anteil genommen hat. Daß diese Anteilnahme weiterhin tätig blieb, soll nun im folgenden aufgezeigt werden.

---

[16] *M. Brosset,* Histoire de la Géorgie... 1ère Partie, Histoire ancienne... réédition faite par *N. Marr,* Petrograd 1923, S. 121 (georg.).

[17] *K. Lübeck,* a. a. O., S. 27; *Gavachišvili,* a. a. O., S. 282 f.

[18] *M. Brosset,* a. a. O., S. 112. Mobidan wurde auf einer Synode seines Amtes enthoben und aus dem Lande verwiesen.

Nach dem zum Teil romanhaften Leben des Königs Vachtang, das im LG enthalten ist, erfolgte die Änderung der hierarchischen Verhältnisse in Georgien folgendermaßen: Vachtang überzieht Kleinasien mit Krieg; er bemächtigt sich dabei sogar der Bischofsstadt Nazianz. Unter den eingebrachten Gefangenen befindet sich ein gewisser Petrus, „einer der Schüler Gregors des Theologen..., Priester am Grabe des großen Lehrers" zu Nazianz, und ein Mönch, namens Samuel. Petrus unternimmt es nun, Vachtang für den Kaiser von Byzanz zu gewinnen. Dies gelingt ihm mittels eines Traumes, in dem die heilige Nino, Gregor von Nazianz und Konstantin dem König erscheinen. Der Kaiser verspricht ihm die Hand seiner Tochter und schließt mit ihm ein Freundschaftsbündnis; der hl. Gregor aber empfiehlt ihm Petrus als Katholikos von Georgien. Von Griechenland zieht Vachtang nach Persien. Im achten Jahre seines dortigen Aufenthalts kehrt er heim und schickt Gesandte nach Byzanz; diese haben den Auftrag, die künftige Frau des Königs, den Katholikos Petrus und den Bischof Samuel nach Georgien zu bringen. Als diese Nachricht dem Erzbischof Michael zu Ohren kommt, lehnt er sich gegen den König auf und läßt ihm sagen: „Du hast Christus verlassen und betest das Feuer an." Vachtang verwahrt sich gegen derartige Anschuldigungen; er teilt ihm aber zugleich mit, er habe Boten nach Byzanz geschickt, um von dort einen Katholikos und mehrere Bischöfe zu bekommen. In der Meinung, er könne durch Zank und Streit die Ankunft der neuen Hierarchen verhindern, belegt Michael „den König und alle seine Truppen mit dem Kirchenbann". Trotz dieser Herausforderung meint der König: „Wenn ich auch unschuldig bin, so soll ich doch demütig bleiben." Er sucht ihn auf und will ihm den üblichen Fußkuß leisten. Dabei stößt ihn der Erzbischof mit dem Fuße so heftig zurück, daß er ihm einen Zahn einschlägt. Die Folge dieser Tat ist, daß der König ihm Neid und Eifersucht gegen dessen neuen Obern (Katholikos) vorwirft und ihn als geldgierigen Judas brandmarkt.[19]

Die diesbezüglichen Berichte anderer Quellen weichen in vielen Punkten erheblich von dem des LG ab. Die BG spricht ohne Grundangabe nur von der Verletzung des Königs. Die Handschrift von Čeliš (14. Jahrhundert) ist etwas ausführlicher und offener: „Er (Michael) stieß aus irgendeinem Grunde mit dem Fuße gegen den Mund des Königs. Der König geriet in heftigen Zorn, sein Gesicht verfärbte sich, böse Gedanken bemächtigten sich seiner und er war dran das Christentum auszurotten."[20] Aber bald beruhigt er sich und schickt Michael dem Patriarchen von Konstantinopel zur Bestrafung; zugleich erbittet er sich von ihm einen

[19] *M. Brosset*, ebenda, S. 144.

[20] *E. Takaišvili*, a. a. O., S. 41, 62; *Iv. Ǧavachišvili*, a. a. O., S. 290—293.

Katholikos und zwölf Bischöfe. Der oben erwähnte Petrus soll zum Katholikos, Samuel und elf andere, deren Auswahl er dem Patriarchen überläßt, zu Bischöfen geweiht werden. Der Patriarch von Konstantinopel legt eine derartige Selbstlosigkeit an den Tag, daß er die ganze Angelegenheit dem Patriarchen von Antiochien anheimstellt, weil „die Karthli (das damalige Georgien), der Orient und der Norden" von altersher kanonisch von ihm abhängig seien.[21] Aus den widersprechenden Berichten wollen wir nur einige wichtige Momente herausgreifen, um an ihnen zu zeigen, daß der Entstehung des Katholikats in Georgien andere Ursachen zugrunde lagen.

Daß die Exkommunikation des Königs und seiner Mannen wirklich stattfand und keine Erfindung des Verfassers sein kann, ist über allen Zweifel erhaben. Fragt man aber nach dem Grunde einer derartigen Handlungsweise, so steht man vor einem Rätsel. Das LG führt das auf die angebliche Apostasie des Königs zurück. Allein, Michael hätte sich von der Haltlosigkeit dieser Beschuldigung sehr leicht überzeugen können, wenn er es gewollt hätte. Dies geschah auch, als der König sich vor ihm niederwarf, um ihm seine Huldigung zu erweisen. Wie ist nun nach diesem Akt der Demut der Fußtritt zu erklären? Vielleicht stand dies mit der Schaffung des Katholikats im Zusammenhang? Hier möchte man auch fragen: wie kommt es, daß nicht Michael selber, sondern ein anderer für diese neue Würde ausersehen wird? Wie ist ferner das Verhalten anderer Quellen zu erklären, die entweder die Exkommunikation oder die Ursache derselben mit Stillschweigen übergehen? Weiter, wie kann uns der Autor Glauben machen, daß der Bischof von Byzanz, der sich gerade damals durch die ökumenischen Konzilien von Konstantinopel (381) und Chalkedon (451) den ersten Platz unmittelbar nach Alt-Rom und die Herrschaft über die Diözesen von Pontus, Asien und Thrakien übertragen ließ, die Vertreter der georgischen Kirche aus beispiellosem Großmut an den Patriarchen von Antiochien verweist?

Da nun in diesem Fall dem LG keine Glaubwürdigkeit zugesprochen werden kann, so sind die wahren Gründe für die zwischen Vachtang und dem Erzbischof Michael entstandenen Zerwürfnisse anderswo zu suchen, und zwar in den beiden Partnern selber und in ihrem religiösen Bekenntnis. Fassen wir zuerst die Persönlichkeit Michaels und seinen Glauben ins Auge: „Wenn wir erst wissen, wer Michael und welches sein Glaube war, sind wir auch imstande zu erfahren, auf welcher Grundlage der Streit entbrannt ist."[22]

Die georgische Überlieferung betrachtet Michael von jeher als

[21] *M. Brosset,* a. a. O., S. 145; *E. Takaišvili,* a. a. O., S. 62.

[22] *Iv. Ǧavachišvili,* a. a. O., S. 313.

den unentwegten Verfechter der wahren Orthodoxie im Sinne des Konzils von Chalkedon und als den Vernichter aller Häresien in Georgien. Um den persischen Feuerkult und verschiedene Irrlehren wirksam bekämpfen zu können, ließ ihn die fromme Königin Sagducht eigens „aus Griechenland" kommen und bestellte ihn zum Erzbischof. Michael zeigte sich seiner Aufgabe vollauf gewachsen. Die georgische Kirche verehrt ihn deshalb als „seligen Michael". In einem Roman tritt er sogar als Held auf, der den „Ketzer Petrus" (Fullo!) niederwirft und steinigen läßt. Er war es auch, der die Schriften des „gottlosen Magiers" Mobidan verbrennen ließ. Demnach kann die Tatsache als feststehend angesprochen werden, daß der König, welcher von einem solchen Bischof exkommuniziert wird, nicht dessen Glauben teilte. In dieser Ansicht bestärken uns weiter die Ausweisung Michaels, seine Ersetzung durch einen anderen und die einmalige Bestellung von zwölf neuen Bischöfen.[23] Das alles deutet darauf hin, daß der König durch diese radikale und ungewöhnliche Maßnahme die Stärkung seiner eigenen Partei und eine Neuorganisierung der georgischen Kirche beabsichtigte. Um sein Vorhaben zu verwirklichen und ihm den Schein der Gesetzlichkeit zu geben, mußte sich Vachtang an den wenden, von dem er mehr Entgegenkommen erwarten durfte: an den Patriarchen von Antiochien, dem die georgische Kirche wenigstens theoretisch unterstand. Das führt uns zu der Frage nach der Gründungszeit des Katholikats. Sie kann ziemlich genau abgegrenzt werden. Auf der im Jahre 506 zu Dvin in Armenien abgehaltenen gemeinsamen Synode der georgischen, albanischen und armenischen Kirchen wird das kirchliche Oberhaupt Georgiens als Katholikos bezeichnet. Den zweiten Anhaltspunkt bietet uns das Martyrium der heiligen Šušanik. Unmittelbar vor ihrem Tode, der etwa um 472 erfolgte,[24] empfing sie den Besuch des „Hauptes der Bischöfe, Samuel".[25] Ferner steht es anderweitig fest, daß Vachtang 484 sich gegen seinen persischen Lehnsherrn empörte und in diesem langwierigen Kriege um 502 Krone und Leben verlor.[26]

[23] Die scharenweise vorgenommene Ab- und Ersetzung der Bischöfe einer Partei durch die andere bildete keine Seltenheit zur Zeit der monophysitischen Streitigkeiten.

[24] *Iv. Ǧavachišvili*, a. a. O. S. 320.

[25] *P. Peeters*, a. a. O., S. 38. Bei Koriun (Leben und Sterben des hl. Mesrop, übersetzt von *S. Weber*, armenische Kirchenväter, in Bibl. der Kirchenväter, München 1927, S. 213—214) ist allerdings von einem „Bischof des Landes Moses" die Rede. Aber darunter ist wohl nicht der Erzbischof, sondern, wie der daselbst erwähnte Samuel, der Hofbischof zu verstehen. Es ist im übrigen zu bedenken, daß die kürzere Vita Mesrops, die, trotz der gegenteiligen Behauptung einiger Kritiker, echter und glaubwürdiger ist als diese längere, nichts Derartiges weiß. (Vgl. *V. Langlois*, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Bd. II, 1, Paris 1869, S. 12.)

[26] *Iv. Ǧavachišvili*, a. a. O., S. 266—267; Lazar von Pharb, Geschichte Armeniens, *V. Langlois*, a. a. O., S. 325—337.

Also ist die Schaffung des Katholikats zwischen 472 und 484 anzusetzen.

Um diese Zeit wirkte in Syrien und Palästina ein Georgier, dessen Ruf weit und breit bekannt war: Petrus der Iberer († 488). Er hatte sich der monophysitischen Partei angeschlossen und, zum Bischof von Majuma erhoben, ihre geistliche Führung übernommen. Um der Not seiner Anhänger zu steuern und ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, hatte er dort Klöster und Hospizien gegründet, darunter eins in Jerusalem, welches man „das der Iberer“[27] nannte. Aus dieser Namengebung ist zu schließen, daß Petrus ziemlich rege Beziehungen mit seiner Heimat unterhielt und georgischen Mönchen und Wallfahrern, deren es damals viele gab,[28] freundliche Aufnahme gewährte. Es kann als selbstverständlich gelten, daß die Insassen und die Gäste dieser Klöster und Herbergen zum Gutteil Monophysiten waren und bei ihrer Rückkehr nach Georgien sich für ihren neuen Glauben einsetzten. Petrus selbst war ein guter Bekannter des gleichgesinnten Patriarchen Petrus Fullo von Antiochien, der den Bischofsstuhl dieser Stadt dreimal (468—471, 475—477, 485—488) innehatte.[29] Es ist deshalb nicht ausgeschlossen, daß Vachtang durch georgische Monophysiten mit diesem Patriarchen in Verbindung gesetzt wurde. Petrus Fullo wird bestimmt nicht gezögert haben, Georgien mit einer monophysitischen Hierarchie zu beglücken. Diese Vermutung vom monophysitischen Ursprung des georgischen Katholikats erhebt sich zur Gewißheit, wenn wir die folgende geschichtlich einwandfreie Tatsache ins Auge fassen. Die oben erwähnte Synode von Dvin (506) sprach sich nämlich für eine monophysitisch gefärbte Lehre aus und nahm, wie es scheint, das Henotikon des Kaisers Zeno an.[30] 24 georgische Bischöfe, an ihrer Spitze der Katholikos Gabriel, besiegelten die Entscheidung dieses Konzils mit ihrer eigenen Unterschrift.[31]

Die Entwicklung der georgischen Kirche war demnach folgerichtig. In etwa dreißig Jahren nach ihrer Neuordnung durch Vachtang hatte die Zahl der monophysitisch gesinnten Bischöfe sich verdoppelt. Allein nicht die ganze georgische Kirche war zum neuen Glauben abgefallen. Von den 33 damals existierenden Bischöfen hatten neun von ihnen aus uns unbekannten Gründen der Synode ihre Zustimmung verweigert.[32] Diesen und ihren Nachfolgern war es vorbehalten, um die Wende des 7. Jahrhunderts die Rückkehr zur Orthodoxie zu vollziehen.[33]

---

[27] *R. Raabe*, Petrus der Iberer, Leipzig 1895, S. 46 (deutscher Text).

[28] *Iv. Ǧavachišvili*, a. a. O. S. 276.

[29] *R. Raabe*, a. a. O., S. 79.

[30] *Ǧavachišvili*, a. a. O., S. 287—290; *Ter — Minassiantz*, a. a. O., S. 31.

[31] *Ǧavachišvili*, a. a. O., S. 278.

[32] Ebenda.

[33] Daß Georgien nach der Synode zu Dvin den alten Glauben nicht ganz

Für die Verselbständigung der georgischen Hierarchie können auch politische Rücksichten maßgebend gewesen sein: Vachtang gehört zu den volkstümlichsten Königen Georgiens; seine poesievoll ausgeschmückten Heldentaten zeugen davon. Er war in der Tat ein tatkräftiger und selbstbewußter Fürst, der sein Land religiös und politisch von fremder Vormundschaft befreien wollte. Nach der Gründung des Katholikats ist es ihm sogar gelungen, die Armenier, die auf ihn große Stücke hielten, gegen die persische Fremdherrschaft zu gewinnen.[34] Wenngleich sein politischer Plan mißlang, so blieb doch die hierarchische Einrichtung in voller Kraft.

Was die Träger des Katholikats angeht, so waren sie, wie es aus den Quellen zu schließen ist, bis Farsman (542—557) lauter Syrer oder Griechen. Erst unter diesem König wurde als erster Georgier Saba auf den Stuhl des Katholikos erhoben. Damals scheint das Katholikat in zwei georgischen Adelsfamilien von Mzchetha sogar erblich geworden zu sein. Dieser Mißstand war aber nicht von langer Dauer.[35]

III.

Nun drängt sich die Frage auf: unter welchen Bedingungen ist die neue Hierarchie zustande gekommen? In Ermangelung anderer, direkter Quellen mag dafür der folgende Bericht von der weiteren Gestaltung des Katholikats herangezogen werden. Der georgische Mönch Ephrem der Kleine[36] und der Melchite Nikon,[37] beide aus dem 11. Jahrhundert, teilen uns folgende Nachricht mit, die sie, wie sie uns versichern, alten Chroniken entnommen haben: Unter Kaiser

aufgab, ersehen wir aus dem Folgenden: der orthodoxe Kaiser Justinian (527—565) stellte in Jerusalem ein Kloster der Iberer wieder her (Prokop, De aedificiis V, 9, 6, Ausg. *J. Haury*, Leipzig 1906, S. 169). Nach der Narratio der rebus Armeniae aus dem 7. Jahrhundert (P. G. 132, 1245; *Ǧavachišvili*, a. a. O., S. 321) weigerten sich die Georgier und die Albanier 574, dem Trisagion den Zusatz „der du für uns gekreuzigt worden bist" beizufügen; der scharfe Gegner der Monophysiten, Symeon der Jüngere (6. Jahrhundert), empfing wiederholt georgische Mönche und Pilger, die aus Palästina und Georgien zu ihm strömten (*K. Kekelidse*, Monumenta hagiographica georgica, Bd. I, Tiflis 1918, S. 260 f., S. 283—286, S. 338); das um 600 verfaßte Martyrium des hl. Eustathius von Mzchetha († um 545), (Ausg. *Iv. Dschawachoff — Harnack*, Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1901, S. 875—902) weist gar keine Spur von religiösen Differenzen im damaligen Georgien auf. Darum war der dogmatische Waffengang zwischen dem Katholikos Kyrion und den Würdenträgern der armenischen Kirche zu Beginn des 7. Jahrhunderts nichts anderes als der sichtbare letzte Akt einer innerlich schon längst vollzogenen Handlung: Rückkehr der georgischen Kirche zur Orthodoxie.

[34] *Lazar von Pharb*, a. a. O., S. 325 f.

[35] *Takaišvili*, a. a. O., S. 62—63 f.; *Ǧavachišvili*, a. a. O., S. 275.

[36] *Ǧavachišvili*, ebenda, S. 293 f.

[37] *Tamarati*, a. a. O., S. 354 f.

Konstantin Kopronymus (741—775) kamen zwei georgische Mönche zum Patriarchen Theophylakt von Antiochien (etwa 744—751); sie beklagten sich darüber, daß die Georgier, „seit dem seligen Märtyrer Anastasius (Patriarch von Antiochien, † 610) wegen Reisegefahren und aus Furcht vor den Arabern“ keinen Katholikos mehr hätten. Auf diese Vorstellung hin erließ der Patriarch ein Synodalschreiben, nach welchem die Weihe des Katholikos in Zukunft den georgischen Bischöfen überlassen, dafür aber die Erwähnung des antiochenischen Patriarchen in der Liturgie und eine jährliche Entrichtung von 1000 Drachmen[38] ihnen zur Pflicht gemacht wurde. Der Patriarch behielt sich ferner das Recht vor, im Falle von auftauchenden Häresien und Spaltungen einen Exarchen nach Georgien zu entsenden. Aus diesem Zeugnis, dessen Echtheit zu bezweifeln kein triftiger Grund vorliegt, geht ein doppeltes klar hervor: Vom 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts war die Verbindung Georgiens mit Antiochien unterbrochen. Dieser Umstand brachte es mit sich, daß die Georgier während dieser Zeit kein kirchliches Oberhaupt besaßen, weil ihr Katholikos seine Weihe in Antiochien zu empfangen hatte. Diese letzte Bestimmung kann aber nur aus der ursprünglichen Einrichtung des Katholikats erklärt werden. Sie ist erst im 8. Jahrhundert aufgehoben und damit die volle und endgültige Autokephalie der georgischen Kirche ausgesprochen worden. An diesem letzten Ergebnis müssen wir unbedingt festhalten. Aus dem Leben des hl. Gregor von Chanztha († 861) wissen wir nämlich, daß der Katholikos Arsen von Mzchetha (855—882) im 9. Jahrhundert vom georgischen Volk und Klerus gewählt und von georgischen Bischöfen geweiht wurde, und zwar ohne jede Intervention einer ausländischen kirchlichen Autorität.[39] Mit der Entscheidung des Patriarchen Theophylakt war also die Entwicklung der georgischen Hierarchie abgeschlossen.

Trotzdem fehlte der georgischen Kirche noch etwas, was in den Augen der Orientalen große Bedeutung besitzt: die Weihe des heiligen Myrons im Lande selbst. Das Verdienst, auch diese letzte Ehre den Georgiern verschafft zu haben, kommt dem Bischof Ephrem von Azkveri zu. Darüber schreibt G. Merčul: „Der große Ephrem (9. Jahrhundert) jedoch hat unserem Lande viel Gutes erwiesen. Früher bezogen die Katholikosse des Orients das Myron aus Jerusalem. Ephrem aber ordnete in Christus an, daß die Weihe des Myrons, gemäß der Entscheidung und der freundlichen Gutheißung des

[38] Patriarch Johannes III. (997—1022) scheint diese Summe seinem Kollegen von Jerusalem überlassen zu haben (vgl. *R. Janin*, Géorgie, Dict. de théol. cath., Bd. VI, S. 1253).

[39] *Ger. Merčul*, Žitie sv. Gregorija Chandziskago, St. Petersburg 1911, S. 45 (georg. — russ.), Ausg. von *N. Marr*.

Patriarchen von Jerusalem, in Karthli (Georgien) stattfinden solle."[40] Dies erfolgte unter dem Patriarchen Sergius von Jerusalem (843—859), als zwei iberische Mönche, Michael und Arsen, Gründer eines georgischen Klosters auf dem Berg Olympus in Kleinasien, in die heilige Stadt kamen und von der dortigen Synode, im Einvernehmen mit dem Patriarchen von Antiochien, dieses Recht für ihre Kirche erwirkten.[41]

Es entsteht nun die Frage: Wenn die georgische Kirche hierarchisch von Antiochien abhing, aus welchem Grunde bezog sie dann das Myron aus Jerusalem und nicht aus Antiochien? Auf diese anscheinend so heikle Frage ist einfach zu antworten, daß die Myronweihe mit der hierarchischen Stellung nichts zu tun hat. Die Myronweihe war in der alten Kirche ein Vorrecht der Bischöfe. Viele Synoden, darunter die karthagischen (390, can. 3 und 397, can. 36), deren Kanones in der Ostkirche Eingang und Anerkennung fanden, haben dieses Recht wiederholt eingeschärft. Jeder Bischof war danach berechtigt, die Weihe des Chrisams persönlich vorzunehmen. Erst später ging dieses Recht auf die Patriarchen über, ohne dadurch die alte Praxis in Frage gestellt zu haben. Der Umstand aber, daß die Zubereitung des Chrisams nach und nach immer komplizierter — die Zahl der dem hl. Öl beigemischten wohlriechenden Kräuter erreichte oft 53 — und dessen Weihe nicht minder feierlich sich gestaltete, mag die Georgier dazu gedrängt haben, zur Zeit der Araberherrschaft das Chrisam aus der Fremde zu holen. Daraus wird sich dann das sogenannte Gewohnheitsrecht gebildet haben. Daß die Georgier dabei ihre Blicke nicht auf Antiochien, sondern auf Jerusalem richteten, wird wohl niemand wundernehmen. Die Beziehungen Georgiens zu Antiochien waren nie von langer Dauer. Die Ende des 5. Jahrhunderts aufgenommene Verbindung geriet schon 610 ins Stocken, um im 8. Jahrhundert vollständig aufzuhören. Anders stand es mit Jerusalem. Die Georgier fühlten sich von jeher nach dieser Stadt hingezogen. Sie bildete das Ziel ihrer Wallfahrten und wohl auch die Geburtsstätte ihres Mönchslebens. Sie war für die Iberer „die Mutter aller Kirchen",[42] aus deren Hand sie ihre liturgischen und religiösen Gebräuche willig entgegennahmen. Ihr Name wurde auf ähnlich wichtige Städte gerne übertragen: so hieß Konstantinopel nicht im kirchenpolitischen Sinne der Griechen Neu-Rom, sondern „Neu-Jerusalem".[43] Sie galt auch als Hort und Quelle des wahren Glaubens, und die Georgier waren überzeugt,

---

[40] *Merčul*, ebenda, S. 49.

[41] *P. Peeters*, Histoires monastiques géorgiennes, Anal. Boll., Bd. 36—37 (1917—1919), S. 271, Anm. 1.

[42] Acta Sanctorum, Nov. IV, 556; Analecta Bollandiana, 46 (1928), S. 390 f. Vgl. *Theodoret*, Kirchengeschichte, V, 9, Ausg. *L. Parmentier*, Leipzig 1911, S. 294.

[43] *Merčul*, a. a. O., S. 18.

daß das Christentum ihnen aus der hl. Stadt gebracht wurde: Nach der Legende empfing die hl. Nino, die Bekehrerin Georgiens, ihre apostolische Sendung in Jerusalem,[44] während ihr Vater ein römischer Feldherr war. Das alles hatte mit einer kanonischen Abhängigkeit selbstverständlich nicht das mindeste zu tun. Es wurzelte lediglich im Glauben und in der Liebe zur Geburtsstätte Christi. Derselbe Zauber hielt auch viele andere Kirchen umfangen, z. B. die armenische, von der man aber sehr gut weiß, daß sie hierarchisch nicht von Jerusalem, sondern von Kaisareia abhängig war. Auch die Tatsache, daß das Recht der Myronweihe den Georgiern unter Zustimmung Antiochiens eingeräumt wurde, spricht für unsere These. Sonst wäre eine derartige Einmischung in fremde Angelegenheiten vollkommen unverständlich.

Noch ein Wort über den Bericht des orthodoxen Patriarchen Balsamon von Antiochien († 1195) hinsichtlich der iberischen Kirche. Nach der Aufzählung der fünf Patriarchate von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Konstantinopel erwähnt er auch die drei autokephalen Kirchen von Bulgarien, Kypros und Iberien: Bulgarien sei durch Justinian, Kypros durch das allgemeine Konzil von Ephesus selbständig geworden. Bezüglich der georgischen Kirche bemerkt er: „... Man sagt, daß zur Zeit des heiligsten Patriarchen Herrn Petrus... von Antiochien ein Synodalbeschluß gefaßt wurde, der die Kirche Iberiens frei und autokephal machte."[45]

Was ist nun von diesem Zeugnis zu halten? Wer ist mit dem „heiligsten Patriarchen Petrus" gemeint: der monophysitisch gesinnte Petrus II. Fullo, oder der orthodoxe Petrus III. (1052—1057)?[46] Der Zusammenhang, in dem die iberische Kirche unter den fünf großen Metropolen und den zwei im 5. bis 6. Jahrhundert autonom gewordenen Kirchen Erwähnung findet, scheint dafür zu sprechen, daß der Autor dabei Petrus Fullo im Auge hatte. Dies wäre dann eine glänzende Bestätigung der georgischen Quellen. Dieser Auffassung würde das Epitheton „heiligster Patriarch", mit dem der monophysitische Petrus bedacht wird, kaum im Wege stehen, zumal derartige, übrigens zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkene Ehrentitel, mehr dem Amte, als seinem Träger gelten. Man darf auch nicht übersehen, daß Petrus Fullo, anfangs von den Orthodoxen verfolgt, schließlich doch unbehelligt gelassen wurde.

---

[44] Auf diese und ähnliche Argumente gestützt, behauptete *N. Marr*, Georgien habe von Anfang an nicht unter Antiochien, sondern unter Jerusalem gestanden. Die Unzulänglichkeit seiner Beweisführung, wie die Nichtigkeit einer anderen Ansicht, wonach die georgische Kirche anfänglich der armenischen unterworfen gewesen sei, hat *Ǧavachišvili* (a. a. O., S. 290—305) gründlich erwiesen.

[45] P. G. 137, 320.

[46] *C. Karalevskij*, Antioche, Baudrillart, Dict. d'hist. et de géogr. eccl., Bd. 3, S. 699.

Allein, die meisten Forscher sind geneigt, in diesem Patriarchen Petrus III. zu erblicken.[47] In diesem Falle hat es eine solche synodale Entscheidung entweder nie gegeben — dafür spricht die Angabe Balsamons selber, der sie mit dem unsicheren „Man sagt“ einleitet, oder sie ist mit dem in synodaler Form gehaltenen Gespräch identisch, das der hl. Georg vom Berge Athos 1056 oder 1057 mit dem Patriarchen von Antiochien über die Autokephalie der georgischen Kirche geführt hat.[48] Denn eine andere synodale Entscheidung wäre im 11. Jahrhundert vollkommen sinn- und zwecklos gewesen. Die georgische Kirche war wenigstens im 9. Jahrhundert vollständig frei und autokephal. Das wissen wir aus dem oben erwähnten Georg Merčul, dessen Glaubwürdigkeit außer allem Zweifel steht. Und wäre sie wirklich erfolgt, so hätte sie der hl. Georg, ein so gründlicher Kenner aller wichtigen Ereignisse nicht nur seiner Zeit und seiner Heimat, bei der Verteidigung der kirchlichen Unabhängigkeit Georgiens unmöglich ignoriert. Aus diesem Grunde können wir den Bericht, ohne ihm Gewalt anzutun, mit dem erwähnten Gespräch zu Antiochien in eins setzen. Bei der notorischen Lückenhaftigkeit der Patriarchenkataloge, wie bei der Unsicherheit der Reihenfolge und der Regierungszeit der damaligen Patriarchen ist dies sehr leicht möglich.[49] Auch die Vita des hl. Georg stellt uns vor keine ernsten Schwierigkeiten: Balsamon spricht von Petrus, die von *P. Peeters* herausgegebene Vita jedoch von Theodosius.[50] Allein, die von Sabinin benutzte Handschrift weist an dieser Stelle keinen Namen auf.[51] Die Lesart dürfte also nicht ganz einwandfrei sein. Vielleicht hat Balsamon selber den Namen des Patriarchen nicht richtig überliefert, da er ihn nicht aus einer sicheren Quelle, sondern vom Hörensagen kennt. Auf jeden Fall ist dabei, nach alledem was wir schon oben angeführt haben, an eine Anerkennung der Autokephalie der georgischen Kirche erst im 11. Jahrhundert überhaupt nicht zu denken. Sie war schon lange vor dieser Zeit eine vollendete Tatsache.

Die im 5. Jahrhundert grundgelegte und im 8. voll verwirklichte Autokephalie der georgischen Kirche erfuhr Jahrhunderte hindurch keinen wesentlichen Wandel mehr. Sie konnte bald daran gehen, sich zu organisieren und innerlich zu stärken. Dann kam ihr die politisch-kulturelle Machtentfaltung Iberiens sehr zustatten. In

[47] *H. Gelzer*, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, Byzantinische Zeitschrift, Bd. 1 (1892), S. 276; *Ǧavachišvili*, a. a. O., S. 319.

[48] *P. Peeters*, Histoires monastiques géorgiennes, a. a. O., S. 113—117.

[49] *M. Gelzer*, a. a. O., S. 277.

[50] Histoires monastiques géorgiennes, a. a. O., S. 113; vgl. *M. Brosset*, Histoire de la Géorgie, St. Petersburg 1849, S. 339.

[51] *P. Peeters*, Histoires ..., a. a. O., S. 113, Anm. 1.

und für Ostgeorgien gegründet, dehnte sie im 8. bis 9. Jahrhundert ihre Autorität auch über die Ostgebiete Georgiens am Schwarzen Meer aus. Dieser Zuwachs an Besitz und Jurisdiktion trug viel dazu bei, daß ihr Ansehen auch nach außen sich hob und festigte. Gegenüber anderen Kirchen konnte sie von nun an viel selbständiger und zielbewußter auftreten als früher. Darum hielt sie sich vom Bilderstreit der Byzantiner ganz abseits und nahm die verfolgten Bilderverehrer sogar in Schutz. Dieses unentwegte Festhalten an der reinen Orthodoxie trug ihren Ruf so weit, daß selbst ein kirchliches Oberhaupt der Krimgoten, mit Namen Johannes, am Ausgang des 9. Jahrhunderts nach Mzchetha reiste, um sich dort zum Bischof weihen zu lassen, „weil in Konstantinopel die Häresie der Ikonoklasten die Herrschaft führte".[52]

Die georgische Kirche blieb ebenfalls unbeteiligt an den Glaubensstreitigkeiten des Mittelalters, die schließlich zum endgültigen Bruch zwischen Ost- und Westkirche führten. Die Loslösung Georgiens vom römischen Stuhl erfolgte erst später und vollzog sich nach und nach. Die erste Kunde davon stammt aus dem Jahre 1240.[53] Die zur selben Zeit von lateinischen Missionaren in Angriff genommenen Unionsarbeiten führten zu keinem Dauererfolg, so daß die Masse des georgischen Volkes bis auf unsere Tage von Rom getrennt blieb. Was die Katholikenzahl in Georgien angeht, so gab es dort bis zum Weltkrieg etwa 40000 Anhänger der römischen Kirche, von denen die meisten dem lateinischen Ritus angehörten.

Die im Laufe vieler Jahrhunderte unberührt gebliebene Kirche Georgiens sah sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts vor Ereignisse gestellt, die ihre Selbständigkeit auf einmal vernichten sollten. Die säkularen Kämpfe mit den Türken und Persern hatten das Land zum Weißbluten gebracht. Darum suchte sein vorletzter König, Iraklius II. († 1798) Hilfe bei abendländischen Fürsten. Als er sie im Westen nicht fand, schloß er 1783 mit der Kaiserin Katharina II. einen Freundschaftsvertrag, der, unter Wahrung der inneren Selbständigkeit des Landes und Beibehaltung der einheimischen Herrscher-Dynastie, Georgien politisch mit Rußland vereinigte, der Kirche und ihrem Katholikos jedoch die volle Unabhängigkeit beließ.[54] Nach dem Tode des letzten Königs (1800) aber sprach Rußland, allen feierlichen Verträgen zum Trotze, 1801 die Annexion Georgiens aus, machte es zu einer russischen Provinz und vernichtete damit zugleich auch die Selbständigkeit der Kirche. Diese wurde dem russischen Synod unterstellt, der letzte

[52] *P. Peeters,* Histoires monastiques géorgiennes, a. a. O., S. 117; Vita s. Joannis episcopi Gotthiae, Acta Sanctorum Junii V, S. 184—194, besonders S. 190.

[53] *K. Lübeck,* Georgien und die katholische Kirche, Aachen 1918, S. 31 f.; *M. Tamarati,* a. a. O., S. 427—430.

[54] *K. Lübeck,* a. a. O., S. 88; *M. Tamarati,* a. a. O., S. 89—91.

Katholikos Antonius II. zur Abdankung gezwungen und im Jahre 1811 nach Rußland verbannt. An seine Stelle trat ein Exarch, der im Namen des hl. Synod die georgische Kirche zu verwalten hatte. Wenngleich der erste Träger dieser neuen Würde ein Georgier war, so wurden doch seit 1817 nur russische Bischöfe zu Exarchen Georgiens ernannt,[55] „dont toute la politique religieuse ne fut qu'un long effort pour russifier l'Eglise géorgienne".[56] Dieser unkanonische Zustand währte bis zum Weltkrieg, in dem die Revolution das alte Carenreich zertrümmerte und den nicht russischen Nationen Freiheit und Selbständigkeit brachte. Am 12. März 1917 rief die georgische Kirche ihre Unabhängigkeit aus und wählte Bischof Kyrion zum „Katholikos-Patriarchen von ganz Georgien".[57] Das kirchliche Leben wurde neu organisiert und auf den Lokalsynoden in Tiflis (1917) und im Kloster Gelathi[58] (1921) neue Statuten ausgearbeitet.

Seit 1917 wird die georgische Kirche ihren Statuten gemäß auf folgende Weise regiert: Das Oberhaupt der Kirche ist „der Katholikos-Patriarch von Ganz-Georgien und Erzbischof von Tiflis und Mzchetha", der mit dem hohen kirchlichen Patriarchalrat regiert. Der Katholikos und der Patriarchalrat der je zur Hälfte aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern besteht, werden vom Generalkonzil gewählt. Dem Patriarchalrat gehören alle Diözesanbischöfe an. Die Diözese wird von einem Diözesanrat unter dem Vorsitz des Ordinarius verwaltet. Der Diözesanrat wird auf der Diözesanversammlung in derselben Weise gewählt wie der Patriarchalrat. Die Eparchie teilt sich in Kreise = Kirchengemeinden ein. Vorsteher einer solchen Gemeinde ist der Dekan, der unter bischöflicher Aufsicht den Kreis verwaltet. Auf der Kreisversammlung wird der nächste Dekan gewählt, dessen Ernennung aber vom Bischof abhängt. Jede Kirchengemeinde hat einen Generalrat, der sich um das Kirchenvermögen kümmert. Die Klöster werden dem zuständigen Bischof unterstellt, nur das Frauenkloster der heiligen Nino zu Bodbissi steht unter dem hohen Kirchenrat (= Patriarchalrat). Nach den Statuten des Jahres 1921 soll das Generalkonzil alle drei Jahre einberufen werden.

---

[55] Siehe das von *M. Tarchnišvili* veröffentlichte Dokument aus dem Jahre 1919: L'Eglise géorgienne et la Russie: Une lettre du catholicos Léonide au Patriarche Tykhon, Echos d'orient (1932), S. 350—369, in dem die Beseitigung der Autokephalie und die Leiden der georgischen Kirche unter der russischen Herrschaft ausführlich beschrieben sind. Vgl. auch *Tamarati*, a. a. O., S. 384—396.

[56] Ebenda, S. 350—351; die von *mir* angeführten Worte stammen von der Rédaction des Echos d'orient.

[57] Ebenda, S. 363.

[58] Das Kloster Gelathi aus dem 11. Jahrhundert liegt in Westgeorgien bei Kutais.

Seit 1917 hat die georgische Kirche schon fünf Katholikos-Patriarchen gehabt: Kyrion II. (1917—1918); Leonid (1918—1921); Ambrosius (1921—1927); Christophorus (1927—1932); Kalistrates seit 1932.

Georgien bildet seit 1921 einen Bestandteil der Sowjet-Republiken. Die ohnehin sehr ungenauen Nachrichten fließen so spärlich, daß wir nicht imstande sind, ein getreues Bild von der Lage und der weiteren Entwicklung der georgischen Kirche und ihrer Hierarchie in den letzten Jahren zu vermitteln.

Das Ganze zusammenfassend, können wir folgendes sagen: Die Gründung der georgischen Kirche ging von Byzanz aus. Bald sich selbst überlassen, trat sie in hierarchische Beziehungen zur armenischen und zur syrischen Kirche. Im 5. Jahrhundert wurde das Katholikat geschaffen, das höchstwahrscheinlich monophysitischen und folglich antiochenischen Ursprungs war. Am Anfang des 7. Jahrhunderts kehrte Iberien zur Orthodoxie zurück.[59] Im 8. Jahrhundert war die Entwicklung der autokephalen Bewegung der iberischen Kirche völlig abgeschlossen. Diese auf kanonischem Wege erworbene Selbständigkeit wurde erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch Rußland gewaltsam unterdrückt, um genau hundert Jahre später (1917) zunächst wieder hergestellt zu werden.

[59] *M. Tarchnišvili,* Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins, Byzantinische Zeitschrift, Bd. 40 (1940), S. 69, wo (Anm. 3) auch gegen *K. Kekelidse*, Kanonikuri Tzkobileba Dsvel Sakarthvelоši = Die kanonische Ordnung in Altgeorgien, Moambe 10, Tiflis 1930, S. 313—334, ganz kurz Stellung genommen wird.

Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität.[1]

Von

I. SMOLITSCH, Berlin.

„Welch wunderbares und umfassendes Geheimnis schaue ich! Als Himmel die Höhle, als cherubischen Thron die Jungfrau, die Krippe als Raum, in welchem liegt der von keinem Raum umgrenzte Christus, der Gott, den wir lobsingend erheben" — so singt die Ostkirche am Vorabend der Geburt Christi. Diese Worte beziehen sich nicht allein auf die Person unseres Herrn Jesu Christi. Sie enthalten auch die Keime der dogmatischen Lehre der Kirche über die Allerheiligste Mutter Gottes, ihre Verehrung und Lobpreisung. Diese Lobpreisung bietet, ihrem mannigfaltigen wechselnden Inhalt entsprechend, eine verschiedenartige Auslegung und Erklärung der dogmatischen Lehre der Kirche. Tag für Tag, wenn bei Vollziehung der göttlichen Liturgie die Kirche des Erlösungwerkes Christi gedenkt, verherrlicht sie auch die Mutter Gottes in dem Gesang: „Wahrhaft würdig und recht ist es, Dich selig zu preisen, Du Gottesgebärerin, ewig selige und makellose Mutter unseres Gottes, ehrwürdiger denn die Cherubim und unvergleichlich glorreicher denn die Seraphim, die Du unversehrt den Gott-Logos geboren hast, Dich, wahrhaftige Gottesmutter, lobpreisen wir."

Die Liturgie des Hl. Basilius des Großen enthält eine weitere, besonders schöne Hymne, in der die Ostkirche ihrer Verehrung der Gottesmutter Ausdruck gibt: „Über Dich, Gnadenerfüllte, freut sich die ganze Schöpfung, das Heer der Engel und das Geschlecht der Menschen, Du geweihter Tempel, Paradies des Wortes, jungfräuliche

---

[1] Vgl. den sehr interessanten Aufsatz von *D. Samarin*, Bogorodica v russkom narodnom pravoslavii, in: Russkaja Mysl' (1918), III—VI. Die orthodoxe Ikonographie und Hymnologie sind vielleicht die Hauptgrundlagen für das besondere Emporkommen der Marienverehrung in der Russischen Kirche und Volksfrömmigkeit. Die Ikonographie der Mutter Gottes ist zahlreicher und inhaltreicher als diejenige des Heilands; siehe dazu: *N. Kondakov*, Ikonografija Božiej Materi, I (1914), II (1915) und Russkaja Ikona, III: Text (1931); ferner: *L. Wratislaw-Mitrovic* et *N. Okunev*, La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture mediavale orthodoxe, in: Byzantinoslavica, III (1931), S. 134—173; vgl. auch *E. Staedel*, Ikonographie der Himmelfahrt Mariens (1935). — In der ostkirchlichen und russischen Hymnologie haben wir etwa v i e r Akathisten zu Ehren Christi, — die Zahl der mariologischen Akathisten ist bedeutend größer. Die russische kirchliche Hymnologie widmet ihre Aufmerksamkeit n u r der Mutter Gottes und den Heiligen, vgl. *A. Popov*, Pravoslavno-russkij akafist (1903).

Zierde, aus welcher Gott Fleisch ward und ein Kind wurde, das von Ewigkeit her unser Gott ist. Denn er hat Deinen Schoß zum Throne geschaffen und Dein Inneres umfassender gemacht, denn der Himmel ist. Über Dich, Gnadenerfüllte, freut sich die ganze Schöpfung."

Dogma und Liturgie durchdringen sich in der Ostkirche in einzigartiger Weise; denn die Tiefe des Lehrgutes tritt uns nicht nur aus den dogmatisch-philosophischen Sätzen der Kirchenlehre, sondern ebenso aus der dichterischen Gewalt und Schönheit der ostkirchlichen Hymnologie entgegen. Diese gegenseitige Durchdringung und Ergänzung kommt am deutlichsten in der Verehrung der Mutter Gottes zum Ausdruck. Da der orthodoxe Gläubige in der Kirche mehr erlebt, als lernt, und da die Ostkirche in ihren herrlichen Gesängen vieles als tiefes Erlebnis darbietet und jedem Andächtigen eine wirkliche Möglichkeit gibt, die Fülle der himmlischen Gnade in sich aufzunehmen, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß meistens in der orthodoxen Frömmigkeit an erster Stelle das religiöse Erlebnis steht, oft noch vor der Aufnahme und Kenntnis der kirchlichen Lehren.

Als der Russe zum Christentum übertrat, hatte die Ostkirche die Zeiten ihrer dogmatischen und liturgischen Entwicklung bereits beendet. Die Jahrhunderte des Aufbaus konnte er nicht miterleben, — das ganze kirchliche Leben hatte bereits seine festen Formen angenommen, und das Lehrgut wurde ihm abgeschlossen und vollendet dargebracht.

Von der ersten Stunde seines neuen Glaubens an wurde er von der Schönheit des Gottesdienstes derart ergriffen, daß „er nicht wußte, ob er auf der Erde oder im Himmel sei", wie die altrussische Chronik sagt. Vielleicht trug gerade die Form des Gottesdienstes mehr dazu bei, die Ausbreitung des christlichen Glaubens zu beschleunigen, als die kirchliche Lehre selbst. Von Anfang an drängte die Liturgie das Dogma in den Hintergrund. Das muß man immer berücksichtigen, wenn wir über die russische Orthodoxie sprechen, wenn wir die Besonderheiten der russischen Frömmigkeit beurteilen und darlegen. Die große Bedeutung der Ikonenverehrung und des Heiligenkultes im Glaubensleben des Ostens sind mit dieser Tatsache am tiefsten und engsten verknüpft. Die Ikone — des Herrn, der Mutter Gottes, der Heiligen — und die Heiligen begleiten den russischen Gläubigen durch sein ganzes religiöses Leben hindurch. Sie sind ihm Wegweiser für sein eigenes christliches Handeln auf seinem mühevollen Weg aus dem Irdischen ins überirdische Leben. Aber die stärkste Hilfe in diesem Tun, der Hauptschutz vor Gefahren auf dem Weg der Rettung ist ihm doch allein die Mutter Gottes, — „die Gottesgebärerin", „die Gebieterin", „die eifrigste Fürbitterin", „die Allreinste", wie die hauptsächlichsten Bezeich-

nungen lauten. Ihre Verehrung ist so tief und umfassend, daß die ganze russische Orthodoxie vollkommen vom Geist dieser Verehrung durchtränkt ist, ja daß diese Verehrung mit derjenigen Christi selbst wetteifert. Diese Erscheinung bildete den Grund zur Verbreitung der Ansicht, die „russische Orthodoxie sei nicht eine Religion Christi, sondern der Mutter Gottes".[2]

Die Verehrung der göttlichen Mutter in der russischen Frömmigkeit entwickelte sich, in der Kirchenlehre wurzelnd, im wesentlichen aus der ostkirchlichen Liturgie heraus. Ohne sich in die dogmatische Lehre tiefer zu versenken, entnahm doch die russische Frömmigkeit instinktiv aus ihr das Wichtigste und Grundlegende. Am häufigsten nennt sie die Mutter Gottes „Gottesgebärerin" (Bogorodica). Dieses Wort wurde von dem Konzil von Ephesus in der Bezeichnung „Theotokos" in ihrem ersten Anathem gegen die Irrlehre des Nestorius gebraucht und zur dogmatischen Norm erhoben. Die heiligen Väter des Konzils wünschten die christologische Lehre der Kirche weiter zu festigen: die Einheit in der Person Christi und zugleich die Zweiheit der Naturen in Christo. Die breiten Schichten des Volkes hatten überhaupt keine klare Vorstellung von dem Inhalt der nestorianischen Lehren, aber intuitiv legten sie in das Wort „Gottesgebärerin" etwas hinein, das gerade den Ansichten des Konzils entsprach. Mit diesem Ausdruck verbindet die russische Frömmigkeit den Begriff der „Mutterschaft", — und dieser Gedanke, der immer besonders unterstrichen wird, bildet sich nach und nach aus der orthodoxen Liturgie und Ikonographie der Mutter Gottes heraus. Die orthodoxe Liturgie spricht hauptsächlich in ihren Liedern von der Hl. Maria mit Erwähnung ihres Sohnes und ihrer Mutterschaft. Wenn die christlichen Vorstellungen des Abendlandes die „Maria"

[2] Die Bezeichnung „*Θεοτόκος*" war im Gebrauch schon lange vor dem Konzil von Ephesus; sie taucht schon im 3. Jahrhundert auf und wird zuerst von Origenes gebraucht; *V. Schweitzer*, Alter Titel *Θεοτόκος*, in: der Katholik 836 (1903), S. 97—113. Über die Marienverehrung der ältesten Zeiten siehe: *F. v. Lehner*, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten (1881); *Rohaut de Flery*, La Sainte Vierge, études iconographiques et archéologiques, I—II (1878); *Behnrath*, Zur Geschichte der Marienverehrung, in: Theol. Studien und Kritiken (1886); *K. Holl*, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II: Osten (1928), S. 165 ff.; *L. Hammersberger*, Die Mariologie der ephremischen Schriften, Innsbruck 1938; einige Texte dazu kann man finden bei *O. Bardenhewer*, Marienpredigten der Väterzeit (1934) und *L. v. Rudloff* O. S. B., Das Zeugnis der Väter. Ein Quellenbuch zur Dogmatik (1937). — Die Lehre der Ostkirche von der Mutter Gottes unterscheidet sich von derjenigen der Römisch-Katholischen Kirche hauptsächlich durch die Lehre von der „unbefleckten Empfängnis" Marias; siehe dazu: O presvjatoj Děvě, Matere našego Gospoda Iisusa Christa, in: Pribavlenie k izdaniju tvorenij svjatych Otcev, VI (1848), S. 151—220; Archimandrit *Silvestr Malevanskij*, O presvjatoj Děvě Marii, in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii (1875), Nr. 1; *A. Lebedev*, Različie v učenii vostočnoj i zapadnoj cerkvej o Presvjatoj Děvě Marii (1881); *S. Bulgakov*, Kupina neopalimaja (1927), S. 77—109; ferner ganz allgemein bei *F. Heiler*, Urkirche und Ostkirche, (1937), S. 205—209.

allein ohne das Christus-Kind darstellen, besonders in ihren plastischen Kunstwerken, die dem religiösen Wesen der Ostkirche ganz fremd sind, und von der Kirche auf Grund der Lehre des Hl. Johannes Damascenus verurteilt werden, so zeigt die orthodoxe Vorstellungswelt die Hl. Maria immer als „Mutter" mit dem Christusknaben zusammen. Die Darstellung der Hl. Maria ohne Sohn kommt nur auf einigen Ikonen vor, die die Mutter Gottes mit den Begebenheiten ihres irdischen Lebens in Verbindung bringen (Darstellung im Tempel, Verkündigung, Himmelfahrt) oder die auf historischen Tatsachen in der Verehrungsgeschichte hinweisen.[3]

Die Lehre der Kirche über die Mutter Gottes als „immerwährende Jungfrau", die der Kirchenvätertradition entstammt,[4] spiegelt sich besonders in dem Gottesdienst am Feste der Geburt Christi wider, wenn das Kontakion und andere Gesänge die immerwährende Jungfräulichkeit der Allheiligen Mutter Gottes hervorheben.[5] Hier legt das russische religiöse Bewußtsein seine besondere Verehrung der Mutter Gottes in die Bezeichnung „immerwährende Jungfräulichkeit" (ἀειπαρθίνος = Prisnoděvstvo), was die Benennung „Allreinste" (Prečistaja) zum Ausdruck bringt. Die beiden Bezeichnungen „Gottesgebärerin" (Bogorodica) und „Allreinste" (Prečistaja), wie sie im religiösen Bewußtsein der breiten Schichten lebendig sind, lassen sich mehr auf liturgische als auf dogmatische Quellen zurückführen. Man muß das besonders betonen, denn die Marienverehrung selbst ist, wie schon gesagt, ebenfalls r e i n liturgischen Ursprungs. Daß das

---

[3] Ich erwähne nur die bekanntesten Ikonen: die Mutter Gottes „Gerontissa" (Abtissa) von Athos; die Mutter Gottes „die unzerstörbare Wand" („Nerušimaja stena") — Mosaik des 11. Jahrhunderts in Kiev; die Mutter Gottes von Bogoljubovo aus dem 12. Jahrhundert; die Mutter Gottes von Chachul und „die Heilende" — beide in Georgien; die Mutter Gottes von Achtyrka; die Ikone der Geburt Marias (sehr selten); die Mutter Gottes von Novgorod (16. Jahrhundert) und von Sjam (16. Jahrhundert); Maria-Schutz (Pokrov); einige Kompositionen der Ikone „Aller Betrübten Freude" („Vsech Skorbjaščich Radost'"), z. B. in dem Kiever Höhlen-Kloster, und zum Akathistos der Mutter Gottes.

[4] *Lehner*, a. a. O., S. 120—139; *Bardenhewer*, a. a. O., S. 184; Pribavlenija, VI, S. 193; Confessio Dosithei, ed. *Kimmel* (Liber symbolici ecclesiae orientalis, 1843), S. 434: „Wir glauben, daß Christus geboren wurde, ohne der eigenen leiblichen Mutter Schmerzen und Wehen zu bereiten und ohne ihre Jungfräulichkeit zu verletzen", — zitiert nach *Heiler*, I, S. 205.

[5] Kontaktion des Festes: „Die Jungfrau gebiert heute den, der vor allem Sein war..." und Stichirion: „Ein großes und unfaßbares Wunder ward heute vollbracht. Die Jungfrau gebiert und der Mutterschoß bleibt unverzehrt; das Wort wird Fleisch und entfernt sich nicht vom Vater..."; Myganalyrion: „Wir preisen Dich hoch, Lebensspender Christus, der Du für und heute im Fleische geboren bist von der unvermählten und allerreinsten Jungfrau Maria"; 3. Irmos: „Dem vor den Ewigkeiten aus dem Vater unverweslich gezeugten und zuletzt aus der Jungfrau ohne Samen Fleisch gewordenen Sohne, Christus dem Gott, wollen wir zurufen: Der Du erhöhet hast unser Horn, heilig bist Du, O Herr"; das Megalynarion für die Mutter Gottes: „Preise hoch meine Seele, sie, die da geehrt und verherrlicht ist über die himmlischen Heerschaaren, die allerreinste Jungfrau, die Gottesgebärerin"; dann ferner verschiedene Oden des Kanons.

liturgische und nicht das dogmatische Moment der Verehrung zugrunde liegt, zeigt sich besonders deutlich, wenn wir einen Blick auf das religiöse Leben des Volkes werfen, denn viele Volksbräuche sind sehr eng mit dem Theotokos-Feste verknüpft und nur im Zusammenhang mit diesen zu verstehen und zu erklären. Weiterhin muß man beachten, daß eine starke Neigung im Volke besteht, mancherlei Momente des historischen und kirchenhistorischen Lebens mit der Person der Mutter Gottes in Zusammenhang zu bringen, sie als Helferin und Fürbitterin bei allen irdischen Ereignissen sich vor Augen zu halten und sie um ihren Beistand anzurufen. Zahlreiche Kirchen und Klöster, die zu ihrer Ehre gestiftet wurden, und viele wunderwirkende Ikonen, deren Zahl besonders groß ist, zeigen am deutlichsten, welche Bedeutung ihrer Verehrung beim russischen Volk zukommt.

Da der russischen Marienverehrung in der Hauptsache, wenn nicht ausschließlich, die orthodoxe Theotokos-Liturgie zugrunde liegt, wollen wir diese ganz kurz zu schildern versuchen.

Das liturgische Leben der Ostkirche baut sich auf drei ineinandergreifenden Zyklen auf: in dem Jahres-, dem Wochen- und dem Tageszyklus.[6] Durch den Jahreszyklus ziehen sich noch drei besondere Festzyklen hindurch: die des Herrn, der Mutter Gottes und der Heiligen. Der Festzyklus des Herrn ist wiederum untergeteilt in den Zyklus der beweglichen Feste (Ostern, Himmelfahrt Christi und Pfingsten), die im Osterfest, dem Fest der Auferstehung, ihren Höhepunkt finden, und den unbeweglichen, in deren Mitte das Fest der Geburt Christi steht. Auch der Mutter-Gottes- oder Theotokos-Zyklus erstreckt sich über das ganze Kirchenjahr; ihn bilden die unbeweglichen Hauptfeste: Geburt (1. September), Darstellung im Tempel (21. November), Verkündigung (25. März) und Himmelfahrt (15. August). Ebenso steht das Fest der Geburt Christi seinem dogmatisch-liturgischen Inhalt nach in enger Beziehung zu dem Theotokos-Feste, wie ich bereits gesagt hatte. Die Hauptfeste zu Ehren der Mutter Gottes sind durch eine ganze Reihe weiterer Theotokos-Feste ergänzt, so daß ihre Zahl die der Christus-Feste noch übersteigt. Diese sehr bezeichnende Tatsache beweist am besten, welche Höhe die Marienverehrung in der Ostkirche einnimmt. Schließlich seien noch folgende wichtige Feste erwähnt: Synaxis der Gottes-

[6] Über das Kirchenjahr der Ostkirche siehe: *Kilian Kirchhoff* O. S. M., Das heilige Jahr — der heilige Dienst, in: Der christliche Osten, Geist und Gestalt. Sammelwerk, hrsg. von *J. Tyciak*, *G. Wunderle*, *P. Werhun*. F. Pustet Verlag, Regensburg 1939, S. 75—93; *Hamilkar S. Alivisatos* (Athen), Der Kultus der Kirche, in: Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, 10. Bd., 45. Lief.: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche. Hrsg. von *F. Siegmund-Schultze*, Leipzig 1939, S. 91—99. *Joseph Casper*, Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1939, S. 22 ff.

gebärerin (26. Dezember), Maria Empfängnis durch Anna (9. Dezember),[7] Maria-Schutz (1. Oktober), das nur in der russischen Kirche gefeiert wurde, Niederlegung der Kleider der Mutter Gottes zu Blachernae (2. Juli) und die Niederlegung des Gürtels der Mutter Gottes (31. August), Lobpreisung der Mutter Gottes am Akathistos-Samstag (5. Fastenwoche), das Fest der Mutter Gottes, der „Quelle des Lebens" am Freitag nach Ostern, sowie zahlreiche Feste zu Ehren verschiedener wundertätiger Ikonen der Mutter Gottes, die in der Kirche wie im Volk besondere Verehrung genießen.

Die Verehrung der Gottesmutter beschränkt sich aber nicht auf die hier genannten Feste. Sie durchdringt den ganzen liturgischen Tageszyklus. Bei allen Gottesdiensten des Tages gedenkt die Ostkirche mit lobpreisenden Worten der Mutter Gottes.

Nehmen wir z. B. die Nachtwache — der Abend- und Morgengottesdienst zusammen —, die am Samstag Abend abgehalten wird und durch ihre wöchentliche Wiederkehr dem Gläubigen am besten bekannt ist. Die Nachtwache beginnt mit ihrem ersten Teil, dem Abendgottesdienst, den Tageszyklus und ist als eine Einleitung zur göttlichen Liturgie, dem Höhepunkt des liturgisch-mystischen Lebens der Kirche zu betrachten. Der kirchlichen Lehre nach stellt der Abendgottesdienst die alttestamentliche Zeit dar, also die Zeit vor der Offenbarung. Im Laufe der liturgischen Handlung erwähnt die Kirche mehrfach auch die allerreinste Mutter Gottes, trotzdem ihre Erscheinung erst mit der stattgefundenen Offenbarung — der Menschwerdung Christi — in der Verehrung steht. Die große Ektenie enthält in ihren Schlußworten ein Gedenken der Mutter Gottes und nennt in einem kurzen Spruch alle ihre Eigenschaften: „Unserer allheiligen, reinsten, hochgelobten und ruhmreichen Gebieterin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria samt allen Heiligen gedenkend, lasset uns selbst und einander, und unser ganzes Leben Christo, unserem Gott, empfehlen."

Mit dem gleichen Spruch schließt auch die kleine Ektenie. Vor dem kleinen Eingang, der die Herabkunft des Erlösers auf die Erde darstellt, preist die Kirche wiederum seine Mutter, die Gottesgebärerin, durch ein Theotokion, das noch einmal die Aufmerksamkeit der Betenden auf die Person der Mutter des Erlösers lenkt.[8]

Auf den Abendgottesdienst folgt das Hexapsalmion, das eine

[7] Die Ostkirche feiert hier nicht die „unbefleckte Empfängnis", die nach der Lehre der Römisch-Katholischen Kirche die Befreiung Marias von der Erbsünde bedeutet, sondern ihre wunderbare Empfängnis und Geburt von greisen Eltern. Vgl. *Lebedev*, a. a. O.; *Bulgakov*, a. a. O. Dieses Moment unterstreicht auch die Synaxarion-Lesung, *G. Debol'skij*, Bogoslužebnye dni pravoslavnoj vostočnoj cerkvi.

[8] Dieses Thetokion, das nach den acht Tönen des Oktoichos alle acht Sonntage wechselt, wird Dogmatikos genannt, weil in ihm das Dogma der Menschwerdung Christi kurz zum Ausdruck kommt.

Einleitung zum Morgengottesdienst bildet. Der letzte stellt schon die Erfüllung der Offenbarung, die Erscheinung des Erlösers dar. Aus diesem Grunde erwähnt die Kirche im Morgengottesdienst den Namen der Gottesgebärerin, die für die Menschwerdung Gottes auserwählt wurde. Nach dem Troparion des Sonntags singt die Kirche anschließend ein Theotokion zu Ehren der Mutter Gottes. Die Kirche wird hell erleuchtet und das Evangelium verlesen, die frohe Botschaft von der Herabkunft Christi auf die Erde. Darum enthält das Kanon, das die Freude der Gläubigen über die Erscheinung des Erlösers ausdrückt, in jeder Ode einen Lobpreis der Mutter Gottes. Da der Morgendienst aber die Menschwerdung Gottes feiert, so ehrt die Kirche die Gottesgebärerin in besonderer Weise, indem der Diakon mit dem Rauchgefäß aus dem Altarraum tritt, die Ikone der Mutter Gottes auf dem Ikonostasion beräuchert und ausruft: „Lasset uns mit Lobliedern die Gottesgebärerin und Mutter des Lichtes hochpreisen!" Der Chor, der die Menge der Gläubigen darstellt, antwortet darauf mit einem wunderbaren Lied, das die Demut der allheiligen Jungfrau, ihren Gehorsam, ihre Opferwilligkeit und Gottergebenheit zeigt: „Hoch preist meine Seele den Herrn und es frohlockt mein Geist in Gott, meinem Heilande!" Dieses Bekenntnis der künftigen Gottesmutter führt der Chor mit jenem herrlichen Hymnus weiter, der als einer der ältesten Gesänge gilt, die die Kirche kennt: „Die Du geehrter bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die Du Gott, das Wort, geboren hast, in Wahrheit, Gottesgebärerin, Dich preisen wir hoch!"

Nun nähert sich der Morgengottesdienst seinem Ende. Aber noch einmal wird die Mutter Gottes durch eine besondere Handlung gefeiert. Vor dem Lied „Ehre sei Gott in der Höhe" spricht der Priester zum Preise Gottes „Ehre sei Dir, der Du uns das Licht gezeigt hast!" und öffnet weit die Flügel der Königstür zum Altarraum. Dies geschieht zu Ehren der Gottesgebärerin, denn sie ist die „königliche Tür", durch welche das Licht vom Himmel auf die Erde kam.

In der ersten Hore, die auf den Morgengottesdienst folgt, wird die Mutter Gottes nochmals durch ein Lied gepriesen. Außer dem Gesang „Die Du geehrter bist als die Cherubim" singt noch die russische Kirche ein Lied „Dir, der für uns kämpfenden Heerführerin" (Vzbrannoj voevode).[9]

[9] Dieses Lied stammt aus Byzanz — es ist möglich, daß sein Verfasser der Patriarch Sergios († 638) war — und wurde, einer Legende nach, von der Bevölkerung von Konstantinopel bei der Abwehr des Überfalles der Kiever Fürsten Askold und Dir (866) gesungen; dank der Hilfe der Mutter Gottes, die durch das Hineinlegen ihrer Kleider ins Wasser des Bosporus erfleht wurde, entstand ein Gewitter und vernichtete die Flotte der Kiever Fürsten. Das Lied kam später nach Rußland, wurde in der Moskauer Uspenskij-Kathedrale in der ersten Hora gesungen; da das Typikon dieser Kathedrale allmählich zum Vorbild für andere Kirchen Rußlands wurde, ging es in diese über und nistete sich in dem gottesdienstlichen Gebrauch ein.

Es ist klar, daß an den Theotokos-Festen der ganze Gottesdienst durch die Verehrung, die man der Allheiligen Jungfrau bezeigt, bestimmt ist. Diese Feste sind besonders im russischen Volke beliebt. Gerade vor den Ikonen der Mutter Gottes brennen die meisten Kerzen, die aus Ehrfurcht, Liebe oder mit der Bitte um Hilfe in persönlichen Angelegenheiten entzündet wurden. Zur Mutter Gottes kommen die Leute mit ihren Sorgen und Leiden. Die Ikone verbindet den Betenden mit der himmlischen Welt, und in seiner betenden Versunkenheit vergißt der Gläubige, daß er vor der Ikone steht, — es scheint ihm, daß er vor der Mutter Gottes selbst steht und ihr direkt seine Bitten ausspricht.

Die Ikonenverehrung ist vielleicht der kennzeichnendste Zug im religiösen Wesen des Russen. Die Ikone verbindet ihn mit seinem Lebensziel, mit dem künftigen Leben, denn die asketisch veranlagte christliche Natur denkt im Grunde nur an ihr späteres überirdisches Sein und ist mit allen Kräften bemüht, dieses himmlischen Daseins würdig zu werden. „Die Ikone ist kein Bildnis, kein Abbild, sondern sie ist ein Vorbild der künftigen Menschheit."[10] Diese Worte des feinsinnigen Kenners der altrussischen Ikonenmalerei, des Fürsten *E. N. Trubeckoj*, deuten wohl am richtigsten das Empfinden des russischen religiösen Bewußtseins. Der einfache Bauer wird bestimmt den tiefen Sinn der Worte nicht verstehen, aber er betrachtete schon immer die Ikone nicht als „Bild", sondern als „Vorbild" (Obraz — „obraz Prečistoj" oder „obraz Spasa"). Doch beurteilt er die Ikone nie von einem religiös-ästhetischen Standpunkt aus. Maßgebend blieb für ihn stets das religiös-asketische Moment, denn er sieht in den Personen, die auf ihn von der Ikone herabblicken, seine Zuflucht und seine Hilfe. Und diese Gewißheit erlebt er besonders vor den Ikonen der Gottesgebärerin.

Durch die ganze Geschichte des russischen Volkes geht die Ikonenverehrung und besonders diejenige der Mutter Gottes. Vom Beginn seines christlichen Lebens und seiner staatspolitischen Wirklichkeit an, die beide fast gleichzeitig in seinem geschichtlichen Dasein entstanden, stellt der Russe sein Leben unter den Schutz der Mutter Gottes, begleitet von ihren wundertätigen Ikonen, die ihm Kraft verleihen in den schweren Zeiten seiner Geschichte, wie in den Stunden der Freude. Die überirdische Wirklichkeit tritt ihm weniger in der Person Christi, des Erlösers, als in der Gestalt Seiner Mutter,

[10] *Fürst E. N. Trubetzkoj*, Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei, Paderborn 1927, S. 72. Über die altrussische Ikone siehe *Buslaev*, Sočinenija, I (1915); *G. Wunderle*, Um die Seele der heiligen Ikonen, in: Das östliche Christentum, 3. Heft, Würzburg 1937; *derselbe*, Über die heiligen Ikonen, in: Der christliche Osten, Geist und Gestalt, F. Pustet, Regensburg 1939. Über die Ikonenlehre des hl. Johannes Damascenus, die die Grundlage der Ikonenverehrung bildet, siehe: *H. Menges*, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Münster 1938.

der „Gebieterin“, der „Himmelskönigin“, der „Fürbitterin“ (Zastupnica nebesnaja) entgegen. Christus ist der alleine Gott, der auf das „heilige Rußland“ herabschaut, auf Rußland und sein Volk, das nach seinem freien Willen Gutes oder Böses tun kann, — nur die letzte Entscheidung liegt in den Händen Gottes, des Erlösers, des „Spasa“ (spasat = retten). Bis zu diesem letzten Moment vertraut der Russe aber sein Leben, sein Schicksal, der Allreinsten Mutter an. So empfindet der einfache Bauer, der „seine ganze Orthodoxie“ in die Worte „Herr, erbarme Dich über mich Sünder!“ legt, so denkt auch der russische Asket, der russische Heilige, wie zum Beispiel der Hl. Serafim von Sarov († 1833), der sich in seiner ganzen Gottergebenheit von den Händen der Mutter Gottes führen läßt.

Wenn wir das russische Asketentum näher betrachten, wenn wir dort, die hohen Stufen der asketischen Entsagung bewundernd, die Momente der mystischen Vereinigung mit Gott suchen, so müssen wir etwas recht Merkwürdiges feststellen.[11] Das Vita-Material enthält nur geringe Angaben, die uns ein Bild vom mystischen Leben der Asketen vermitteln, aber wenn es einmal davon spricht, so sehen wir, daß im Mittelpunkt dieses Erlebnisses nicht Christus, sondern die Mutter Gottes steht. Diese Theotokos-Mystik zeigt sich in besonders charakteristischer Ausprägung bei zwei Hauptgestalten des russischen Asketentums, dem Hl. Sergij von Radonež († 1392) und dem Hl. Serafim von Sarov († 1833).

Diese beiden Persönlichkeiten bilden die Brennpunkte zweier Zeitabschnitte, die zeitlich und inhaltlich sehr weit auseinanderliegen. Der Hl. Sergij war ein wirklicher Gestalter des altrussischen Mönchtums, dessen Nachfolger im 14. bis 15. Jahrhundert mit ihm innerlich in seiner Askese verbunden sind und eine „asketische Schule“ bilden. Aber diese „Schule“ zeigt uns Asketen, für die das mystische Erlebnis noch nicht die Bedeutung hatte, wie beispielsweise für die Mönche auf dem Athos. Eine Ausnahme bildet nur der Hl. Nil Sorskij († 1507), der wohl geneologisch zur sergischen Schule gehört, sich aber asketisch-mystisch aus der hesychastischen Mystik der Hagioriten heraus entwickelt.[12] Nur in dem asketischen Leben des Grün-

[11] Über das russische Asketentum ist die Literatur in der deutschen Sprache nicht umfangreich. Siehe die Arbeit von *C. L. Goetz*, Das Kiever Höhlen-Kloster, als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands, Passau 1904, — eine ausführliche Arbeit über dieses berühmte Kloster Rußlands, die aber hauptsächlich die äußere Geschichte gibt. Dann *mein* Buch, Leben und Lehre der Starzen, Wien 1936; hier versuche ich auf verschiedenen Seiten die Charakteristik des russischen Asketentums zu geben; ferner *N. von Arseniew*, Das Mönchtum und der asketisch-mystische Weg der Ostkirche, besonders in Rußland, in: Der christliche Osten, Geist und Gestalt, F. Pustet Verlag, Regensburg 1939, und *mein* neuerdings erschienenes Buch: Das altrussische Mönchtum, 11. bis 16. Jahrhundert, Gestalten und Gestalter, Würzburg 1940 (= Das östliche Christentum, Heft 11).

[12] Über den hl. Nil Sorskij siehe *mein* Buch, Leben und Lehre der Starzen, S. 77 ff.

ders dieser „Schule", des Hl. Sergij von Radonež, der „im Wachen und Fasten seinen Jüngern ein Vorbild war", und „wie eine Sonne seinem Vaterland leuchtete" — wie an seinem Feste (am 25. September) die russische Kirche singt —, finden wir bedeutsame mystische Züge, die diesen Asketen in der Geschichte seiner Kirche als ersten russischen Mystiker kennzeichnen.

Seine Vita erzählt uns leider nichts über die Einzelheiten seiner asketisch-mystischen Entwicklung, — die Verfasser richten ihre Aufmerksamkeit, ihren eigenen Anschauungen und denen der damaligen Zeit entsprechend, auf andere Merkmale seines christlichen Lebens. Erst jetzt, nachdem die Gestalt des Heiligen durch genaues Erforschen seines Zeitalters und eingehende Vergleiche klar herausgestellt werden konnte, läßt sich mit Gewißheit sagen, daß diese Askese des Hl. Sergij viel tiefer und reicher war, als sie uns in seiner Vita entgegentritt. Mit ziemlicher Kürze, die eine gewisse Ehrfurcht verrät, besonders in der älteren Redaktion, berichtet die Vita von drei verschiedenen Visionen des Heiligen. In der einen — sie fand im Jahre 1379, in den Fasten vor Weihnachten statt — erschien ihm die Gestalt der Mutter Gottes. Nachts befand sich Sergij mit einem Mönch namens Michej in seiner Zelle und las die Vorbereitungsgebete zur Liturgie, die er morgens zelebrieren sollte. Als er die Gebete beendet hatte, fing er an, das Akathistos zu Ehren der Mutter Gottes zu singen. Nach dem Akathistos sagte er plötzlich zu dem Mönch: „Mein Sohn, sei wachsam, denn wir werden jetzt einer wunderbaren Vision gewürdigt!" Da wurde die Zelle von einem starken und hellen Lichtschein erfüllt, und es erschien die allheilige Jungfrau Maria in einer Glorie, mit den Hl. Aposteln Petrus und Johannes rechts und links. Bestürzt sanken die beiden Mönche in die Knie. Die Allreinste gab dem Abt zu verstehen, daß er sich keine Sorgen über seine Stiftung (die späterhin berühmte Troice-Sergieva-Lavra) machen solle, da sie diese unter ihrem Schutz behalten werde ...[13]

Einige Jahrhunderte später, in dem asketischen Leben des Hl. Serafim von Sarov († 1833), treffen wir wieder eine Theotokos-Vision. Der Starez Serafim erlebte die Vision dreimal. Wir bringen hier die Schilderung dieser Vision, wie sie seine Vita, Zeitgenossen und Schüler erzählen, nach unserem Buch „Leben und Lehre der Starzen".

Der Starez Serafim wurde der geistige Führer einer Nonnengemeinde. „Das Schwergewicht der Askese legte er in den Dienst der Mutter Gottes, der „Allerreinsten Herrscherin". Oft sagte er zu

[13] Der hl. Sergij von Radonež erlebte noch zweimal die Visionen bei der Vollziehung der Liturgie. Über den hl. Sergij siehe *mein* Buch, Das altrussische Mönchtum, 3. Kapitel. Über eine Theotokos-Vision spricht noch die Aufzeichnung des Mönches Martirij aus dem Zeleneckij-Kloster (16. Jahrhundert); *Buslaev*, Sočinenija, Bd. II (1910), S. 417—420.

den Schwestern: „Nicht ich habe euch erwählt, sondern die Himmelskönigin selbst hat euch erwählt und mir übergeben." Nikolaj Motovilov, der „Diener Serafims", erzählt in seinen Aufzeichnungen: „Es war im Jahre 1825, am Tag des Hl. Klemens, des Papstes von Rom, und des Hl. Petrus von Alexandria (25. November), als dem heiligen Starez, der sich nach der langjährigen Klausur wieder zu seiner Hütte auf der Waldlichtung hingeschleppt hatte, die Mutter Gottes erschien. Die Allerreinste Jungfrau stand zwischen den Aposteln Petrus und Johannes. Sie befahl dem Vater Serafim, die Diveevo-Gemeinde zu teilen und zeigte ihm den neuen Ort für die Kirche. Kurze Zeit darauf hat ein Gutsbesitzer das dort angrenzende Stück Land dem Vater Serafim, ohne daß ihn dieser darum gebeten hatte, aus freien Stücken für wohltätige Zwecke geschenkt... An der Stelle der Erscheinung der Mutter Gottes entstand schon damals eine Quelle, deren Wasser hundert Jahre lang vielen Kranken Erleichterung und Heilung von ihren Leiden brachte" (S. 246).

„Der Priester der Diveevo-Gemeinde, Vasilij Sadovskij, erzählte: „Drei Tage nach Maria Himmelfahrt (1830) besuchte ich den heiligen Starez Serafim. Wir hatten lange über das Leben der Heiligen gesprochen, als mich der Starez plötzlich fragte: „Väterchen, hast du ein reines Tüchlein? Gib es mir doch." Ich reichte es ihm. Der Starez nahm aus einem Gefäß kleinen Zwieback, der ganz besonders weiß war. — „Nun, Väterchen, die ‚Carin' hat mich besucht, und hat mir diesen Zwieback für meine Gäste geschenkt. Geh rasch nach dem Kloster und gib allen einen Zwieback." Ich dachte nun, irgendeine hohe Persönlichkeit habe den Vater Serafim besucht. Aber der Starez sagte mir: „Die Himmelskönigin, Väterchen, die Himmelskönigin selbst besuchte den armen Serafim! Welch eine Freude, Väterchen... ‚Mein getreuer Knecht', sprach sie, ‚erbitte von mir, was du willst!' ... Hörst du, Väterchen, was für eine Gnade mir die Himmelskönigin offenbarte!" Und der Gerechte strahlte voll Entzücken und fuhr fort: „Und der arme Serafim, Väterchen, der arme Serafim, hat also die Mutter Gottes gebeten!... Und er erbat, daß alle, die im Serafimo-Diveevo-Kloster sind, errettet werden möchten... Und die Mutter Gottes hat dem armen Serafim diese unbeschreibliche Freude versprochen!... Dreien wurde sie nicht erteilt — ‚drei nur müssen untergehen', so sprach die Mutter Gottes", und dabei verdunkelte sich das strahlende Gesicht des Starez (S. 248).

„Ich kam zum Väterchen Serafim" — steht in den Aufzeichnungen der Nonne Eupraxie — „am Vorabend der Verkündigung (1830). ‚Ach, du meine Freude', sagte der Starez, ‚ich habe schon auf dich gewartet!... Welche Gewogenheit und Gnade der Mutter Gottes ist uns an diesem Festtag bereitet! Wie bedeutungsvoll wird dieser Tag!' ‚Bin ich Sündige denn würdig, Väterchen?', fragte ich

nicht ohne Angst. ‚Falls du unwürdig bist, werde ich den Herrn und seine Mutter für dich bitten, damit auch du diese Freude schauen wirst ... Jetzt wollen wir beten! ...‘ Der Vater Serafim fing an, den Akathistos zu lesen ... Als er zu Ende gesungen hatte, sagte er zu mir: ‚Fürchte dich nicht, die Gnade Gottes offenbart sich uns! Halte dich fest an mir!‘ ... Plötzlich geschah ein Geräusch, wie von einem starken Wind, ein flammendes Licht erschien, und Gesang war zu hören ... Serafim fiel auf die Knie und rief, die Hände emporhebend, aus: ‚Oh, Urseligste, Allerreinste Mutter Gottes, du Herrscherin und Gottesgebärerin! ...‘ Und ich sehe: Zwei Engel erscheinen, die mit Zweigen vorausgehen, hinter ihnen unsere Herrscherin selbst; dann folgen zwölf Jungfrauen und zuletzt der Hl. Johannes der Täufer und der Hl. Johannes, der Evangelist ... Vor Angst fiel ich ohnmächtig nieder und weiß nicht, was die Himmelskönigin mit dem Vater Serafim sprach, und um was er sie gebeten hat ... Plötzlich höre ich, auf dem Boden liegend, daß die Mutter Gottes zum Vater Serafim sagt: ‚Wer ist es, der da bei dir auf der Erde liegt?‘ Der Vater Serafim antwortet: ‚Es ist jene Nonne, derentwegen ich dich, Herrscherin, bat, daß sie deiner Erscheinung beiwohnen dürfte.‘ Die Allerreinste würdigte mich ganz Unwürdige, daß sie meine rechte Hand nahm ..., das Väterchen nahm meine linke, und sie gebot durch ihn, mich den Jungfrauen zu nähern und sie um ihre Namen zu fragen ... Und ich gehe die Reihe entlang. Zuerst kam ich zu den Engeln und fragte sie: ‚Wer seid ihr?‘ Sie antworteten: ‚Wir sind die Engel Gottes.‘ Dann wende ich mich zu dem Hl. Johannes dem Täufer und zu Johannes dem Evangelisten und frage sie; und sie nannten mir ihre Namen. Darauf ging ich zu den Jungfrauen, und auch sie fragte ich nach ihren Namen ... Als ich sie nun alle gefragt hatte, dachte ich, ich sollte nun der Himmelskönigin zu Füßen fallen und sie bitten, mir meine Sünden zu verzeihen ..., aber plötzlich wurde alles unsichtbar ... Das Väterchen sagte mir später, daß die Erscheinung vier Stunden gedauert habe ...“ (S. 249 ff.).

Wenn man alle diese Visionen ihrem Inhalt nach miteinander vergleicht, so fällt auf, daß überall die Mutter Gottes als Beschützerin gesehen wird. Diese Eigenschaft, die das russische religiöse Bewußtsein der Himmelskönigin beilegt, ist besonders charakteristisch. Das kommt auch noch bei jenen Festen zu Ehren der Gottesmutter zum Ausdruck, die nur in der russischen Kirche gefeiert werden.

Zuerst nennen wir das Fest „Maria-Schutz“ — Pokrov Presvjatyja Bogorodicy —, das auf den 1. Oktober fällt. Dieses Fest wurde in Rußland im 12. Jahrhundert eingeführt, obwohl es sich auf eine Theotokos-Vision in der Blachernae-Kirche zu Konstantinopel, An-

fang des 10. Jahrhunderts bezieht. Die Vita des Hl. Andreas des Einfältigen (ein Narr in Christo) erzählt (Synaxarion-Lesung zum 2. Oktober), daß er einmal, als er einer Nachtwache beiwohnte, sah, wie eine hochwürdige Frau in die Kirche trat von dem Hl. Johannes dem Täufer und dem Hl. Johannes dem Theologen an den Armen unterstützt, mit einer Schar von Heiligen in weißen Gewändern, die zum Teil vorangingen, zum Teil nachfolgten und Kirchenlieder sangen. Die ganze wunderbare Prozession bewegte sich langsam zum Ambon. Da fragte Andreas seinen Diener Epiphanios, der neben ihm stand: „Siehst du die Gebieterin und Königin der Welt?" „Ich sehe sie", antwortete dieser, „und ich habe große Furcht." Nach einem Gebet, das die Mutter Gottes auf den Knien unter Tränen verrichtete ,nahm sie ein lichtglänzendes Tuch (Omophorion), das sie auf ihrem Haupt trug, ab und breitete es, mit den Händen ausgestreckt haltend, wie einen Schutz über das anwesende betende Volk. Diese Erscheinung beobachteten die beiden seligen Männer, bis dann die wunderbare Gestalt der allheiligsten Jungfrau in der Luft mit ihrem lichtstrahlenden Omophorion verschwandt.[14]

Das Troparion dieses Festes, im 12. Jahrhundert verfaßt, sagt: „Heute feiern wir rechtgläubigen Völker ein Fest mit Freude, beschirmt durch deine Ankunft, Mutter Gottes, und zu deiner allreinsten Ikone schauend, singen wir entzückt: Beschütze uns durch dein allreines Omophorion und erlöse uns von allem Bösen, indem du deinen Sohn Christus, unsern Gott, bittest, unsere Seele zu erretten." Und dann das Kontakion: „Die Jungfrau steht heute in der Kirche ... und für uns fleht die Gottesgebärerin zu dem urewigen Gott."[15]

Dieses der russischen Frömmigkeit eigene Empfinden, die Mutter Gottes als „Beschützerin" und „Fürbitterin" vor Christus ihrem Sohn zu verehren, legte sehr schön der bekannteste russische Prediger, der „goldredende" Hl. Dimitrij, Erzbischof von Rostov († 1709) aus, als er anläßlich dieses Festes sagte: „Wenn mich jemand fragen würde, welches die allerstärkste Macht im Weltall sei, so würde ich antworten: „Nichts ist stärker und machtvoller auf Erden und im Himmel, nach unserem Herrn Jesus Christus, als die Allerreinste Gebieterin, unsere Gottesgebärerin, die Immerjungfrau Maria. Machtvoll ist sie auch im Himmel. Denn Gott selbst, den Gewaltigen und Starken, macht sie gefügig durch ihre Gebete. Den Gott, den sie dereinst in Windeln gewickelt hat, den umwickelt sie nun mit ihren Gebeten."[16]

---

[14] Velikija Menej Četij unter dem 1. Oktober.

[15] Dienst des Festes, Fest-Triodion, 1. Oktober.

[16] Ich zitiere nach *Hermogen*, Bischof von Pskov, Vom Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche, deutsch von *Max Ranf*, Neustadt (Sachs.) 1925, S. 62, Anmerkung.

Dieselbe Verehrung der Maria als „Beschützerin" auf der irdischen Wanderung liegt auch einem anderen russischen Feste zu Ehren der Mutter-Gottes-Ikone von Kazań zugrunde, einem Feste, an dem das ganze Volk starken Anteil nimmt. Diese in ganz Rußland sehr bekannte und verehrte Ikone feiert die Kirche zweimal: am 8. Juli, dem Tage der Erscheinung der Ikone in Kazań im Jahre 1579, und am 22. Oktober, am Tage der Befreiung Moskaus von den Polen 1612. In diesem Jahre kam mit den Truppen des Fürsten Dimitrij Požarskij, der aus Kazań herbeigeeilt war und das polnische Heer aus der Stadt verjagte, die Ikone nach Moskau. Seit dieser Zeit fanden alljährlich an den beiden Tagen zwei große Prozessionen statt. Im Jahre 1649 hatte der Car Aleksej Michajlovič angeordnet, diese Tage in ganz Rußland zu feiern. Der Gottesdienst steht ganz im Zeichen der Verehrung der Mutter Gottes als „Beschützerin". Das Troparion des Festes ist sehr beliebt beim Volk wegen seiner tiefgläubigen demütigen Gebetshaltung. Auch das ganze folgende Kanon preist die Mutter Gottes als eine Beschützerin und Fürbitterin für die leidende Menschheit.[17]

Die Stellung, die die Mutter Gottes bei allen innerpolitischen und historischen Ereignissen als „Beschützerin" und „Helferin" einnimmt, zeigt am besten, wie das Volk in seinem Empfinden sein persönliches und sein politisches Leben eng miteinander verbindet. Die alten Chroniken nennen meistens den Kampf für die Heimat eine „Wehr des Hauses der Gottesgebärerin". Und wenn darin von irgendwelchen innerpolitischen Zwistigkeiten die Rede ist, so steht die Gottesgebärerin immer auf der Seite der Gerechtigkeit. Dieses Moment wurde auch bildhaft festgehalten. Ich meine hier z. B. die Ikone der „Mutter von Novgorod", „Znamenie" (Wunderzeichen) genannt, die laut Berichten der Chronik Novgorod im Jahre 1170 vor der Einnahme durch den Fürsten Andrej von Suzdal bewahrte.[18]

---

[17] Das Troparion des Festes singt: „Eifrige Schützerin, Mutter des himmlischen Herrn, für Alle bittest Du Deinen Sohn, Christum, unsern Gott und Allen erwirkest Du Rettung, die unter Deinen mächtigen Schutz fliehen! Uns alle schütze, o Herrin, Königin und Gebieterin, die wir in Gefahren und Trübsalen und Krankheiten, durch viele Sünden niedergedrückt vor Dir stehen und beten mit entzückter Seele und zerschlagenem Herzen vor Deiner allerreinsten Ikone unter Tränen, und hoffen ohne Täuschung von Dir die Errettung von allen Übeln zu haben. Allen gewähre das Nützliche und alle errette, o Gottesgebärerin, Jungfrau! Denn Du bist göttlicher Schutz Deiner Knechte."

[18] Die 4. Novgoroder und die 2. Pskover Chronik unten 6677 (1170). Die Ikone stammt aus Byzanz; sie stellt die Mutter Gottes mit dem Christuskind an ihrer Brust dar; die beiden Hände der Theotokos sind erhoben. Die Ikone „Znamenie" kann man auf die Oranta-Ikonen zurückführen. Die Novgoroder Ikonographie kannte auch das Moment der „wunderbaren Hilfe" der Mutter Gottes ikonographisch in der Ikone „Die wundertätige Ikone der Mutter Gottes oder die Schlacht der Novgoroder und Suzdaler" dargestellt; siehe z. B. die Abbildung dieser Ikone, die um 1400 angefertigt wurde, in: Alt-Russische Kunst, mit einer Einführung von Dr. *F. W. Halle*, Orbis Pictus II., Verlag Ernst Wasmuth, Berlin o. J., Abb. 19.

Die Ikone „der Mutter Gottes von Vladimir“ (Vladimirskaja) wird dreimal gefeiert — am 26. August, 23. Juli und 21. Mai — zur Erinnerung an die Errettung Moskaus von den tatarischen Überfällen in den Jahren 1395, 1480 und 1521. Ähnlich ist auch die Legende über die Ikone der „Mutter Gottes von Tichvin“, die ihr Kloster bei der Belagerung durch die Schweden im Jahre 1613 gerettet hat. Das Volk schreibt diesem Bilde auch eine große wundertätige Kraft zu, die sich bei Kranken und besonders bei Kindern auswirkt. Die Erzählung über die Erscheinung der Ikone von Tichvin gehört zu den schönsten der altrussischen Literatur. Diese drei Bilder sind wohl am meisten in Rußland verbreitet.[19]

Leider können wir uns hier nicht ausführlich über die verschiedenen Theotokos-Ikonen auslassen. Die Russische Kirche zählt mehr als 300 solcher Ikonen, die in Klöstern und Städten den Mittelpunkt des religiösen Lebens bilden.

Die Ikonenmalerei widmet ihre besondere Aufmerksamkeit der Ikonographie der Mutter Gottes, und zwar immer bestrebt, nicht nur die Person der Allheiligen Jungfrau darzustellen, sondern sie benutzte als Themen den mannigfaltigen Inhalt der Theotokos-Liturgie. Ich nenne hier nur einige: „Die unbesiegbare Wand“, „Der unbrennbare Dornbusch“, „Über Dich freut sich der Erdkreis“, „Sophia — die Weisheit Gottes“, „Vor dem Gebären Jungfrau“, „Aller Betrübten Freude“ u. a.[20]

Von der Bedeutung der Muttergottesverehrung legen auch zahllose Kirchen- und Klosterstiftungen Zeugnis ab. Sie sind zu Ehren der verschiedenen Theotokos-Feste gegründet, und ihre Zahl übersteigt die solcher zu Ehren Christi. An erster Stelle stehen die Stiftungen, die der Himmelfahrt der Theotokos geweiht sind, dann ihrer Geburt und Verkündigung, außerdem zu Ehren ihrer Ikonen, z. B. Kazanskij-Kathedrale in Petersburg, Tichvinskij-Kloster u. a. Die erste Klosterstiftung, die aus freiem Willen des russischen Volkes entstanden ist, ist das berühmte Kiever Höhlen-Kloster (11. Jahrhundert), das der Himmelfahrt Marias geweiht wurde. Von den etwas mehr als 3000 Klöstern, die im Laufe von rund 1000 Jahren in Rußland entstanden — im Jahre 1917 existierte noch etwa ein Drittel —, entfällt mehr als die Hälfte auf Theotokos-Klöster, der

[19] Russkija Dostopamjatnosti, hrsg. von *Kalajdovič*, Petersburg 1817. *Buslaev*, a. a. O., II (1910), S. 278 ff. Die Neigung des altrussischen Schrifttums, die Mutter Gottes als Helferin im Kampf mit den Feinden Rußlands darzustellen, kann man mit verschiedenen Beispielen belegen.

[20] Siehe dazu das schon erwähnte Werk von *N. Kondakov*, a. a. O., 2 Bde. (1914—15); ferner: *Alpatov-Brunov*, Geschichte der altrussischen Kunst, Augsburg 1932; *Schweinfurt*, Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter, 1930; *J. Myslevic*, Liturgické hymny jako náměty ruskych ikon, in: Byzantinoslavica, III (1931), S. 462—497, Tabl.: XI und III, und Dve ikony Pokrova, ebenda VI (1935/36), S. 191—207.

Rest auf solche, die Christus und einige Heilige zu Schutzpatronen haben.[21] Theotokos-Kirchen gibt es in jeder russischen Stadt; so sind auch die beiden Kathedralen von Moskau — Himmelfahrts- und Verkündigungskathedrale — im Namen der Mutter Gottes errichtet. Die russische Frömmigkeit hält oft leider die Stiftung von Kirchen und Klöstern für ein gottwohlgefälligeres Werk, als irgendwelche caritative Tätigkeit.

*

Wer früher in Zentral- oder Nordrußland lebte, der konnte in den kleinen Städten und Dörfern häufig eine auffallende Erscheinung beobachten. Es handelte sich um die sogenannte „Kaliki perechožie". Diese Bezeichnung ist schwer ins Deutsche zu übersetzen. Es waren Bettler, darunter oft Blinde, die zu zweien oder dreien Psalmen und „Geistige Lieder" (Duchovnye Stichi) singend durch das Land zogen. Sie waren nicht nur beim Volk sehr beliebt, sondern man bezeichnete sie sogar als „gottwohlgefällige Leute" (ljudi božie). In Südrußland, in der Ukraine, führten sie meist noch ein musikalisches Instrument mit sich, die Bandura — eine Art von Pandora —, auf welcher die Banduristen ihre Lieder begleiteten. Die Themen dieser geistigen Lieder waren ausschließlich religiöse; sie wurden dem Alten und Neuen Testament entnommen und bildeten eine Art freie dichterische Bearbeitung von Erzählungen aus der Heiligen Schrift. Ihren Inhalt schöpften sie in der Hauptsache aus der sogenannten Apokryphen-Literatur. Der Apokryph (*ἀπόκρυφος*), der etwas Geheimes, Verschlossenes bezeichnet, ist eine religiöse Legende, bald rechtgläubig, bald mehr häretisch. Die christlichen Apokryphen entstanden als eine Ergänzung oder Erweiterung einiger Themen, die in der Heiligen Schrift nur ganz kurz oder nicht deutlich genug dargelegt sind. Da diese Apokryphen oft eine Art Tendenzschriften waren, die der Lehre und der kirchlichen Auffassung der Heiligen Schrift widersprechen, so wurden sie von der Kirche (der römisch-katholischen wie der östlich-orthodoxen) verboten und auf den Index gesetzt. Dies konnte trotzdem nicht ihre sehr starke Verbreitung im Volke verhindern. Nach Rußland kam diese Apokryphen-Literatur aus Byzanz direkt oder über Bulgarien schon sehr früh und wurde vom Volk sehr schnell aufgenommen.

Diese Schriften — so eigenartig es klingen mag — hatten sehr viel zur Ausbreitung des Christentums, parallel mit der Heiligen Schrift und oft noch mehr als diese, beigetragen. Sie waren meistens in der Volkssprache, naiv, fromm und ein wenig sentimental abgefaßt und bewegten sich auf der Grenze zur Dichtung. Auch der

---

[21] *Zverinskij*, Material dlja istoriko-topografičeskogo izsledovanija o pravoslavnych monastyrjach v Rossijskoj Imperii, 3 Bde. (1890/97); *Denisov*, Pravoslavnye monastyri Rossijskoj Imperii, 1910.

Mutter Gottes sind viele apokryphische Schriften gewidmet. An erster Stelle steht das „Protoevangelium Jacobi", das das Leben der Mutter Gottes sehr viel breiter als in der Heiligen Schrift und oft auch sich widersprechend schildert. Neben diesem war besonders beliebt: „Die Wanderung der Mutter Gottes durch die Höllenqualen", die in vielen Varianten, in Prosa und auch in dichterischer Fassung, vorhanden sind.[22]

Eine ganze Reihe von „Geistigen Liedern", die sich auf die Person der Mutter Gottes beziehen, lassen sich ebenfalls auf die Apokryphen zurückführen, zum Teil nahmen sie ihren Inhalt aus Kirchenliedern, in der Hauptsache aus den Kanons des Morgengottesdienstes. Dazu gehören: „Traum der allerheiligen Gottesgebärerin", „Lied (Stich) für Maria-Schutz", „Lied zur Himmelfahrt der Gottesgebärerin", „Klage der Mutter Gottes", „Lied zur Verkündigung der Immerjungfrau Maria" (das letzte Lied schöpft besonders reich aus dem Kanon des Verkündigungsfestes und aus der Predigt des Hl. Johannes Damascenus zu diesem Fest, die sehr populär im alten Rußland war).[23]

Diese „Geistigen Lieder" (Duchovnye Stichi) zur Ehre der Mutter Gottes sind die schönsten Perlen russischer Volksdichtung; sie wurden von Mund zu Mund weitergetragen als ein eigenartiger Ausdruck des im Volke lebendigen Glaubens. Sie sind nicht nur schön in ihrer dichterischen Form, sondern auch gedankentief in der Auslegung des Lehrgutes der orthodoxen Kirche, besonders in bezug auf alle Fragen, die mit der Rettung, mit dem jüngsten Gericht u. a. zusammenhängen. Hierbei wird die moralische Seite besonders hervorgehoben. Die Zusammenhänge der Entstehung und Fortbildung dieser geistigen Lieder sind noch nicht vollkommen geklärt, aber schon bei dem Lesen spüren wir, wie stark die orthodoxe Liturgie auf ihren Inhalt eingewirkt hat. Am deutlichsten wird das bei den Liedern, die sich auf die verschiedenen Theotokos-Feste beziehen. Hier sind die kirchlichen Stichera und Irmen reichlich benutzt, die kirchenslavische Sprache russifiziert (oft auch im Dialekt abgefaßt) und vom Volksmund bisweilen eigenartig verändert. Aber alle diese Lieder atmen einen eigenartigen Geist inbrünstiger Verehrung der Mutter Gottes, der einzigen Beschützerin vor allen irdischen Übeln:

„O wundertätige Königin,
hör' deine Sklaven aus der Tiefe rufen,
sieh uns're Tränen reichlich fließen

[22] *Bezsonov*, Kaliki perechožie, VI (1863), Nr. 390; deutsch in: Altrussische Heiligenlegende, Auswahl und Übersetzung von *L. Calmann*, Hyperion-Verlag, München 1922, S. 16—29 (in Prosa).

[23] *Bezsonov*, a. a. O., VI, Nr. 605—631 (26 Varianten — „Traum"); V, Nr. 431—436 (5 Varianten) — zur Maria-Himmelfahrt; V, Nr. 439—440 — „Maria-Schutz"; IV, Nr. 222—226 — „Darstellung im Tempel"; IV, Nr. 381—388 — „Klage"; IV, Nr. 227—231 — „Verkündigung".

und laß uns nicht verlustig geh'n
des Reiches, das von Anbeginn
uns ist bereitet worden.
Befrei uns von der ew'gen Qual, (!)
o Mutter Gottes, Jungfrau rein!“[24]

Im Widerspruch zu den christlich-asketischen Anschauungen sieht die Volksfrömmigkeit im Tod eine Strafe Gottes für unsere Sünden. Darum ruft sie die Mutter Gottes zu Hilfe.

Das Volk in seinen „Totenklagen“ spricht zu dem soeben Heimgegangenen:

„Du eilest einen unbekannten Weg zu gehen,
Zu jener Heiligen, der Mutter Gottes.“

Und eine Mutter klagt über den Tod ihres Kindes, den sie als eine Bestrafung für ihre Lässigkeit der Mutter Gottes gegenüber empfindet:

„Hab' schwere Sünde wohl begangen,
Erzürnt die keusche Mutter Gottes,
Ungnädig ist sie mir, der tief gebeugten.“[25]

Es ist klar, daß sich hier in den Totenklagen christliche Elemente mit altslavischen pantheistischen durchdringen.

„Die russische Religiösität“, schrieb *N. Berdjaev* bereits vor etwa einem Vierteljahrhundert, „ist nicht so sehr eine Religion Christi, als eine Religion der Gottesgebärerin, eine Religion der Mutter Erde, der weiblichen Gottheit, die das irdische Leben heiligt. Mutter Erde ist für das russische Volk — Rußland. Rußland verwandelt sich in die Gottesgebärerin. Rußland — ein gotttragendes Land... Der ökumenische Geist Christi, der männliche ökumenische Logos, ist durch das weibliche nationale Element gefangen, durch die russische Erde in ihrer heidnischen Erstgeborenheit.“[26] In dieser etwas zugespitzten Ansicht, die man bei *Berdjaev* häufig findet, liegt doch ein Gedanke eingeschlossen, der prägnant ausspricht, was die Volksseele schon Jahrhunderte lang zum Ausdruck gebracht hatte. Es ist das dem russischen Volk eigene persönliche Verhältnis zur Erde, als

---

[24] Altrussische Kirchenlieder in Nachdichtung von *Paul Althaus*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1927, S. 33; der Titel ist nicht richtig, da hier die „Geistigen Lieder“ herausgegeben sind; unter „Kirchenlieder“ verstehen wir solche, die in der Kirche während des Gottesdienstes gesungen werden. Das Lied heißt eigentlich: „Die wunderbare Königin, die Gottesgebärerin.“

[25] Vgl. das grundlegende Werk von *E. Mahler*, Die russische Totenklage (1933) (= Veröffentlichungen des Slavischen Instituts Berlin, hrsg. von *M. Vasmer*, 15. Bd.), S. 273, 279. Die Verfasserin stellt fest, daß Gott und Christus in der Totenklage „nur beiläufig erwähnt werden, die Mutter Gottes aber meist in den Klagen als Zuflucht der Seelen und Vermittlerin zwischen Gott und Menschen erwähnt wird“ (S. 273). Die Verehrung der Gottesmutter als der Schützerin vor irdischem Unheil kommt auch in den altrussischen Zauberformeln vor. Die Mutter Gottes wird bei Krankheiten der Kinder, bei Schlaflosigkeit und Geschrei der Säuglinge angerufen, als „Helferin“ und „Fürbitterin“, s. V. *Mansikka*, Über die russischen Zauberformeln, Helsingfors 1909 (= Annales Akademiae scientiarum Fennicae, Serie B, 1. Bd.). Schon die bekannte Hundertkapitel-Synode, der Stoglav (1551) legte ihr Verbot auf solche Volksbräuche.

[26] *N. Berdjaev*, Duša Rossii (1915) — zitiert nach *Samarin*, a. a. O., S. 2.

Trägerin der Fruchtbarkeit, der Ursache irdischen Wohlstandes, ein ausschließlich religiöses Verhältnis. „Mutter feuchte Erde“ sagt das russische Volk, besonders der Bauer, der seine irdische Existenz auf dem Segen der Erde gründet.

„Die erste Mutter ist die heilige Mutter Gottes,
Die zweite Mutter ist die feuchte Erde,
Die dritte Mutter ist, die den Schmerz erlitt.“
(D. h. die leibliche Mutter.) —

singt ein geistiges Lied. In einem anderen heißt es:

„Oh, Mutter Erde, feuchte Erde,
Aus dir sind wir geboren alle,
O Gräber, o ihr Eichensärge,
Ihr werdet uns're Wohnstatt sein,
Ihr Würmer, ohne Rast und Ruh',
Ihr seid dann uns're Wirte!
. . . .
Meine Nachbarn — die Steine,
Die Würmer — meine Freunde,
Der Sand — mein Lager.
O du feuchte Mutter Erde,
Nimm dein armes Kind zurück!
Denk an uns, o Herr der Zeiten,
Wenn dein ew'ges Reich beginnt!
O wunderbare Königin, Mutter Gottes,
Mutter feuchte Erde!“[27]

„Mutter feuchte Erde“, die Quelle des Lebens, verwandelt sich im Volksempfinden langsam zur Mutter Gottes, die den Lebensspender geboren hat; denn nicht umsonst hört der Bauer in der Kirche: „Die Quelle des Lebens wird in die Gruft gelegt, und eine Leiter zum Himmel wird das Grab, ... O Jungfrau, das Leben Allen.“ Er hört es am Feste der Himmelfahrt Mariä, im Spätsommer, wenn die Ernte, die Quelle des Lebens, in seinen Scheuern liegt. Man darf sich daher nicht wundern, daß gerade mit dem Feste der Himmelfahrt einige besondere Volksbräuche zusammenhängen. In verschiedenen Gegenden Rußlands ist es Sitte, an diesem Tage Ähren und frisch gebackene Brote von der neuen Ernte mit in die Kirche zu bringen und segnen zu lassen, als eine Gabe der Mutter Gottes, der „Helferin der Ernte“.

Der russische Dichter Kol'cov, dessen geistiges Schaffen tief im Volksleben verwurzelt ist, drückt diese Verschmelzung der beiden Begriffe in wenigen knappen Zeilen aus:

„Sieht die Sonne —
Ernte ist zu Ende;
Kühler hin neigt sie nun
Hin sich zum Herbst.
Doch heiß ist die Kerze
Des Bauern
Vor der Ikone der Mutter Gottes.“

[27] Altrussische Kirchenlieder, S. 33, 50; *Mahler*, a. a. O., S. 210.

Wenn im Frühjahr kurz nach dem Fest der Verkündigung der Bauer durch die Felder geht, so sieht er, wie die Erde atmet. Noch ist die Luft kühl, der letzte Schnee ist von den wärmenden Sonnenstrahlen weggetaut, dunkel liegen die Felder und ein warmer weißer Hauch schwebt über die Erde: „Die Erde atmet, die Erde gebärt, Mutter Erde gebärt, — Gebieterin, Königin des Himmels, segne Du!" — sagt der alte russische Bauer und bekreuzigt sich, und kurze Zeit danach geht er hin, den Samen, der am Verkündigungstage geweiht ist, auszusähen.

Diese enge Verbindung des Begriffes „Mutter feuchte Erde" mit der Verehrung der Mutter Gottes kann man mit vielen Beispielen aus der russischen Volksdichtung bekräftigen. Auch zahlreiche Dichter, wie Kol'cov, Nikitin, Esenin, Kljuev u. a., aus deren dichterischem Schaffen ein starkes völkisches Verbundensein spricht, greifen häufig dieses Thema auf. Irgendwo in den „Dämonen" von Dostoevskij — ich zitiere aus dem Gedächtnis — lesen wir: „Ja, die Gottesgebärerin ist die große Mutter feuchte Erde und eine große Freude ist dadurch dem Menschen bereitet." Diesen Gedankengang finden wir auch oft bei den russischen Symbolisten, wie Blok, Sologub, Belyj, Achmatova, Stolica vertreten. Auch Tolstoj, der selbst eigentlich sehr fern von dem religiösen Volksempfinden lebte, gab uns in seinem unsterblichen Werk „Krieg und Frieden" (im 3. Band in dem Kapitel über die Borodino-Schlacht) eine prachtvolle Schilderung einer Prozession mit der Ikone der Mutter Gottes von Smolensk . . .

In dem christlichen Leben des russischen Volkes gibt es vieles, was sich schwer beschreiben läßt; man kann es nur fühlen, denn es ist nicht mit dem Verstande zu erfassen, man muß es mit dem Herzen s e h e n , es erleben. Und wenn jetzt der Glaube dieses Volkes einen religiösen Kataklysmus durchleidet und die „russische Orthodoxie" eine Wiedergeburt aus dem urchristlichen und urkirchlichen Geiste erlebt, so fühlt der gläubige Russe mit aller Gewißheit, daß der ganze Heilsweg ohne Hilfe der Mutter Gottes unfaßbar und undenkbar ist.

Zur Heiratspolitik des russischen Herrscherhauses im 18. Jahrhundert.

Die Frage des Glaubenswechsels deutscher Prinzessinnen.

Von

Robert STUPPERICH, Berlin.

I.

Als das Moskauer Reich ins europäische Konzert einzutreten sich anschickte, mußte der russische Car auf Mittel und Wege sinnen, wie er sich den Mächten Europas am besten nähern konnte. Während seiner ersten Auslandsreise von 1697 hatte Car Peter den alten Gedanken der Allianz der gesamten Christenheit gegen die Pforte aufs neue in Wien vorgeschlagen. Allein die Solidarität der christlichen Staaten war nicht mehr vorhanden und die Idee des heiligen Krieges gegen die Ungläubigen war von der politischen Welt als veraltet bereits aufgegeben. Infolgedessen sah sich der geschickte und wendige 25jährige Car nach einer anderen Orientierung um, die ihm die Möglichkeit bot, in und mit Europa reale Machtpolitik zu treiben.[1] Als er die Schwarzmeer-Politik aufgab und sich nach Nordwesten wandte, um den Zugang nach Europa zu finden, schlug er dieselbe Richtung ein, die vorher sein Vater Aleksej Michajlovič und ehedem Ivan IV. in den livländischen Kriegen eingeschlagen hatten.

Sobald der neue, europäisierte Staat nach dem hohen Ziel greifen wollte, die Ostsee in seine Hand zu bekommen, wo Schwedens Macht ruhte, mußte er zu einem langen Ringen mit diesem Gegner bereit sein. Dem Caren schwebte in dieser Lage eine feste Verbindung mit einer europäischen Großmacht vor, die ihm den Sieg in die Hand spielen konnte. Eine Zeitlang soll er an den kaiserlichen Hof in Wien gedacht haben. Dann aber wandte er sich den natürlichen Gegnern Schwedens zu. Polen und Dänemark waren unter diesen Umständen zum Bündnis bereit, da sie selbst dabei nur gewinnen konnten.

Um im Westen als gleichberechtigter Partner anerkannt zu werden und dort eine feste Position zu haben, dachte der Car von Anfang an, in verwandtschaftliche Verbindung mit einem der europäischen Höfe zu treten. Ob er selbst die Heirat mit einer ausländi-

---

[1] Vgl. im einzelnen *H. Uebersberger,* Rußlands Orientpolitik, I (1913), S. 57 f., und *V. J. Guerrier,* Leibniz in seinen Beziehungen zu Rußland und zu Peter d. Gr. (1873).

schen Prinzessin erwogen hat, ist nicht zu erweisen. In seiner Impulsivität und Unberechenbarkeit begnügte er sich zuerst mit Anna Mons, um später sich an „das schöne Mädchen aus Marienburg" zu hängen. Darum aber hat Peter den Gedanken ehelicher Verbindungen zwischen seinem Hause und europäischen Herrscherfamilien niemals aufgegeben.

Für seinen Sohn Aleksej hatte Peter die Bestimmung getroffen, daß er eine deutsche Prinzessin zu heiraten hätte. Auf Vorschlag des russischen Agenten Baron Huyssen wurde die Schwester der Kaiserin, die Prinzessin Sophie-Charlotte von Braunschweig-Wolfenbüttel, als seine Gemahlin in Aussicht genommen. Es sollte der erste Fall sein, daß ein Moskauer Carevič eine Ausländerin fremden Glaubens heiratete.[2] Huyssen nahm die Eheverhandlungen mit Baron Urbich auf.[3] Allein die Besprechungen zogen sich sehr lange hin. Herzog Anton-Ulrich von Braunschweig nämlich, der Großvater der Prinzessin, zögerte mit seiner Zustimmung, ehe der Nordische Krieg das Mächteverhältnis zwischen Rußland und Schweden offenbarte. Auch verspürte die Prinzessin Charlotte selbst nicht gelinde Angst vor dieser Ehe. Der Sieg von Poltava brachte mit seiner Entscheidung auch eine Beschleunigung der angebahnten Eheverhandlungen. Jetzt schaltete sich August der Starke ein, dessen Gemahlin die Prinzessin Charlotte am sächsischen Hofe erzogen hatte. Auch Leibniz wurde bemüht, der Prinzessin zum Bewußtsein zu bringen, daß sie dieses besondere Schicksal und die damit verbundene außerordentliche Mission auf

---

[2] Seitdem von Moskau im 15. Jahrhundert die Verbindung zum Westen wieder aufgenommen war, ist es des öfteren vorgekommen, daß das Carenhaus in Eheverhandlungen mit ausländischen Fürsten trat. Erfolgreich waren sie im Falle Alexanders von Litauen und des Herzogs Magnus. Nicht zu übersehen sind aber auch die Fälle, in denen sich die Verhandlungen zerschlugen. Das markanteste Beispiel dieser Art ist das Angebot Ivans III. an Kaiser Maximilian I. Daneben sind die beiden späteren Versuche zu erwähnen: Godunovs Verhandlungen mit dem schwedischen Herzog Gustav und dem dänischen Herzog Hans, vgl. *H. Fleischhacker*, Zwischen zwei Dynastien, 1933, S. 69 f., und die Verhandlungen mit dem dänischen Prinzen Waldemar unter Michail Feodorovič. In dem zuletzt erwähnten Falle sind die Verhandlungen bekanntlich an der Glaubensfrage gescheitert, vgl. *Fechner*, Chronik der evangelischen Gemeinden von Moskau, I, 1876, S. 407. Traditionsmäßig mußte die Carica aus einem russischen Geschlecht kommen. Eine Ausnahme von diesem Brauch hatte nur Ivan IV. in seiner dritten Ehe zugelassen, wenn nicht Pseudo-Demetrius mitgerechnet wird. Abgesehen von diesen Ausnahmen hat Peter eine völlige Neuerung eingeführt, indem er grundsätzlich mit der altrussischen Sitte brach. Nach ihm hat die altrussische Partei nur einmal es vermocht, zur Tradition zurückzulenken, als es den Verchovniki gelang, Peter II. mit einer Fürstin Dolgorukova zu verloben. Im übrigen ist die von Peter d. Gr. eingeschlagene Richtung eingehalten worden, solange es ein russisches Kaiserreich gab.

[3] *S. M. Solovev*, Istorija Rossii, 17, S. 142 ff.; *V. I. Guerrier*, Die Kronprinzessin Charlotte von Rußland nach ihren Briefen, Bonn 1875, S. 7 (dasselbe Vestnik Evropy, 1872, S. 5—6), und Russkij biografičeskij slovař. Urbich schlug im ersten Projekt bereits vor, die Prinzessin bei ihrem Glauben zu lassen.

sich zu nehmen hätte.[4] Inzwischen hatte Carevič Aleksej, während er zu seiner Ausbildung in Deutschland weilte, Gelegenheit, die für ihn ausersehene Gemahlin zu sehen. Obwohl es ihm freigestellt war, auch eine andere Prinzessin zu erwählen, erklärte er sich mit der Wahl des Vaters einverstanden. Da er eine „Ungläubige" heiraten mußte, war es ihm gleichgültig, mit wem er verheiratet wurde. Die Glaubensfrage wurde amtlich vorher nicht erörtert. Man ging anscheinend stillschweigend von der Voraussetzung aus, daß jeder Teil bei seinem Glauben bleiben dürfte. Seinem Beichtvater jedoch vertraute Aleksej an, daß die Prinzessin Charlotte später vor die Frage gestellt werden könnte, den Glauben zu wechseln.[5] Vorläufig sollte dadurch kein erschwerendes Moment in die Verhandlungen hineingetragen werden.

Endlich am 19. April 1711 wurde der Ehevertrag von Peter in der polnischen Stadt Jaworow unterzeichnet. Der Traktat enthielt die Zusicherung, daß die Prinzessin mit ihrem ganzen Hofe das lutherische Glaubensbekenntnis behalten durfte. Vor jeder Überredung, ihren Glauben zu ändern, mochte sie von geistlicher oder weltlicher Seite ausgehen, sollte sie geschützt werden. Die aus dieser Ehe zu erwartenden Kinder sollten östlich-orthodox erzogen werden. Obwohl diese Bestimmungen an den Anfang gestellt wurden, erweckt das Instrument doch den Eindruck, daß von beiden Seiten der Glaubensfrage keine so große Bedeutung beigemessen wurde wie den Dotationen.[6] Am 14. Oktober 1711 fand darauf in Torgau, wo die Prinzessin erzogen worden war, die Trauung statt, die nach östlich-orthodoxem Ritus vollzogen wurde. Als Peter dem Senat Mitteilung von dieser Heirat machte, hob er Alter und Ansehen des welfischen Hauses, die anscheinend für seine Wahl ausschlaggebend waren, besonders hervor.

Das Leben der Prinzessin in Petersburg rechtfertigte die Vermutungen. Von russischer Seite war erwartet worden, daß die Großfürstin trotz der ausdrücklichen Bestimmungen des Ehevertrages auf ihr Vorrecht verzichtete, sich der russischen Gesellschaft am Hofe näherte und im russischen Leben aufging. In Wirklichkeit trat das Gegenteil ein. Beeinflußt von ihrer Freundin Juliane Luise von Ostfriesland, die ihr nach Petersburg gefolgt war, hielt sich Charlotte

[4] Die Berliner Akademie der Wissenschaften beschäftigte sich eingehend in ihren Sitzungen mit den durch die Heirat des Carevič mit einer deutschen Prinzessin evangelischen Glaubens sich in Rußland eröffnenden Aussichten und Möglichkeiten. Professor Heineccius hatte in dieser Frage weitgehende Ausführungen unterbreitet und Leibniz ist in Hannover um seine Ansicht befragt worden. Es handelte sich dabei um nichts weniger als um einen Plan der Evangelisierung Rußlands. Vgl. *A. v. Harnack*, Geschichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900, I, S. 186.

[5] Čtenija 1861, 3.

[6] PSZ IV, Nr. 2354; vgl. *Guerrier*, a. a. O., S. 45.

abseits vom russischen Leben der neuen Residenz.[7] So blieb sie tatsächlich den Russen fremd. Sie fand, daß es sehr schwer, ja fast unmöglich sei, das russische Volk für sich zu gewinnen. Nach ihrer Ansicht schätzte das Volk nur den unter den Ausländern, der selbst Russe würde. Da die Prinzessin Charlotte diese Absicht nicht hatte, blieb sie auch der russischen Kirche fern, obwohl Aleksej gehofft hatte, in Rußland würde sie auch der orthodoxen Kirche beitreten. Als die unglückliche Prinzessin nach vierjähriger Ehe am 22. Oktober 1715 vom Tode erlöst wurde, ist sie trotz ihrer fremden Glaubenszugehörigkeit in der Peter-Pauls-Kathedrale in Petersburg beigesetzt worden.

Peter d. Gr. hatte nicht nur für seinen ältesten Sohn, sondern für alle Glieder seines Hauses die Bestimmung getroffen, daß sie mit Gliedern ausländischer Fürstenhäuser sich zu verbinden hätten. Es war sein feststehender Wunsch, daß seine beiden Töchter, Anna und Elisabeth, europäische Fürstenthrone bestiegen. Entsprechende Verhandlungen sind von ihm frühzeitig aufgenommen worden. Die ersten Versuche waren von keinem Erfolg gekrönt. Trotzdem wurden sie fortgesetzt. Als Herzog Friedrich-Karl von Holstein-Gottorp 1721 nach Petersburg kam, in der Hoffnung durch russische Vermittlung Schleswig wiedergewinnen zu können, da erfüllte sich zwar dieser Wunsch nicht, dem Herzog wurde aber statt dessen die Aussicht eröffnet, die Carentochter Anna Petrovna zu ehelichen. Tatsächlich führte diese Verhandlung zum Abschluß eines Ehevertrages, der am 22. November 1724 unterschrieben wurde.[8] Darin verzichtete der Herzog von vornherein auf Successionsrechte in Rußland, während Peter d. Gr. sich vorbehielt, einen Sproß aus dieser Ehe zu seinem Nachfolger zu bestimmen. Die Religionsfrage wurde kurz entschieden. Da galten bestimmte konventionelle Regeln für Peter als verpflichtend. Die Carentochter und ihre Töchter durften, wie es dem Ansehen des russischen Reiches entsprach, ihren orthodoxen Glauben behalten. Dagegen mußten die Söhne aus dieser Ehe als Angehörige eines regierenden deutschen Fürstenhauses im lutherischen Glauben erzogen werden.

Seine zweite Tochter Elisabeth gedachte Peter d. Gr. ebenfalls mit einem fremdländischen Fürsten zu verbinden. Während seines Aufenthalts in Frankreich im Sommer 1717 soll er den Gedanken einer Ehe zwischen Elisabeth und dem Daufin, dem späteren König

[7] *Büsching,* Magazin für die neuere Historie und Geographie, Bd. XV.

[8] PSZ VII, Nr. 4605. Tatsächlich bestieg ein Sohn aus dieser Ehe als Peter III. den Thron seines Großvaters. Es besteht sogar die Annahme, Peter d. Gr. wollte, als er auf dem Sterbebett lag, die Regierung bereits seiner Lieblingstochter Anna übertragen, als er die Worte sprach: „Übergebt alles ... !" Die Hochzeit Annas fand am 21. Mai 1725 statt; vgl. die Ansprache von Feofan Prokopovič (Russkij Věstnik 1841).

Ludwig XV., erwogen haben.[9] Aus diesem Plan wurde nichts. Erst nach dem Tode Peters kam es zu ernsten Verhandlungen. Wieder war es ein holsteinischer Prinz, der die Carentochter heimführen sollte. Katharina I. war diese Ehe genehm. Als Prinz Karl nach Petersburg kam, wurde seine Verlobung mit Elisabeth gefeiert. Der Hochzeitstermin wurde bereits festgelegt, als der Prinz plötzlich an den Pocken erkrankte und kurze Zeit darauf starb.[10]

Peters heiratsfähige Nichten, die Töchter des Caren Ivan Alekseevič, die zunächst noch ganz altrussisch erzogen waren und erst mit der Übersiedlung nach Petersburg in die neue höfische Atmosphäre hineinkamen, mußten ebenfalls an ausländische Heiraten denken. Eine Gelegenheit bot sich bereits 1710, als der junge Herzog Friedrich Wilhelm von Kurland Rückhalt und Unterstützung gegen Schweden in Petersburg suchte. Er erhielt sie um den Preis, Carevna Anna Ioannovna, die soeben volljährig geworden war, zu ehelichen. Nach kurzer Verhandlung wurde der Ehekontrakt aufgesetzt. Als der erste von Peter genehmigte Ehevertrag hat er seine Bedeutung. Hier wurde der Präzedenzfall geschaffen, der für spätere Fälle das Muster abgab. Anna sollte ihren orthodoxen Glauben behalten. Die Töchter aus dieser Ehe sollten dem Bekenntnis der Mutter folgen. Friedrich Wilhelm starb bekanntlich wenige Wochen nach der Hochzeit auf der Rückreise nach Kurland, so daß diese Verbindung keine anderen Folgen hatte, als daß Kurland um so leichter den Russen in die Hände gespielt wurde.[11]

Auch ihre Schwester Ekaterina Ioannovna wurde einem deutschen Fürsten, nämlich dem Herzog Karl Leopold von Mecklenburg-Schwerin, angetraut.[12] Die Bedingungen, unter denen diese Ehe geschlossen wurde, waren die bereits bekannten. Dotationen spielten dabei die größte Rolle. Ein Religionswechsel wurde nicht verlangt. Es wurde nicht einmal gefordert, daß die Töchter aus dieser Ehe dem Bekenntnis der Mutter folgen sollten. Ekaterina Ioannovnas Ehe blieb unglücklich. Schon 1722 kehrte sie nach Rußland zurück und brachte ihr einziges Kind Elisabeth-Christine, das am 7. Dezember 1718 in Rostock geboren und dort evangelisch-lutherisch getauft war, nach Petersburg mit. Seitdem lebte sie bei ihrer Mutter Carica Praskovija Feodorovna. Erst als ihre Schwester Anna Ioannovna 1730 auf den Thron gelangte, wurde sie mit ihrer Tochter an den Hof gezogen. Elisabeth-Christine, die bis dahin keine gute Erziehung genossen hatte, wurde von der Kaiserin zur Thronerbin ausersehen. Es wurde daher bestimmt, daß sie zur orthodoxen Kirche

[9] Vgl. *Uebersberger*, a. a. O., I, S. 144 ff.
[10] *Solovev*, a. a. O., 18, S. 127.
[11] Vgl. *R. Stupperich*, Die Entscheidung über die Selbständigkeit Kurlands im Nordischen Kriege (Jahrb. f. Gesch. Osteur. III, 1 (1938), S. 61 f.).
[12] *Büsching*, a. a. O., XV.

überzutreten hätte.[13] In der orthodoxen Glaubenslehre wurde die zwölfjährige Prinzessin vom ersten Synodalmitglied Erzbischof Feofan Prokopovič unterwiesen. Als Elisabeth Christine am 12. Mai 1733 in feierlichem Akt in die orthodoxe Glaubensgemeinschaft aufgenommen wurde, erhielt sie zu Ehren der Kaiserin den Namen Anna. Seitdem hieß sie Anna Leopol'dovna.

Gleichzeitig mit der Bekanntgabe der Thronfolgeordnung ließ sich die Kaiserin von ihrer Umgebung bestimmen, nach einem Gemahl für die junge Großfürstin Ausschau zu halten. Sie beauftragte den Grafen Löwenwolde, die engere Wahl zu treffen. Offenbar kamen nur deutsche Fürsten in Betracht, wie es auch unter Peter d. Gr. praktisch der Fall war. Löwenwolde schlug den Prinzen Anton Ulrich von Braunschweig-Bevern-Lüneburg und an zweiter Stelle Markgraf Karl von Brandenburg vor. Der Braunschweiger erhielt jedoch den Vorzug und wurde aufgefordert, nach Petersburg zu kommen. Im Januar 1733 traf er dort ein. Die Thronfolgerin schien am Erwählten keinen Gefallen zu finden. Jedoch ihre Liebesgeschichte mit dem sächsischen Gesandten einerseits und andererseits der Wunsch Birons, sie mit seinem Sohne zu verheiraten, veranlaßten die Kaiserin, dennoch auf der Ehe mit Anton-Ulrich zu bestehen. Die Hochzeit fand allerdings erst am 3. Juli 1739 statt. Vertragsmäßig sollten alle Kinder aus dieser Ehe nach dem Bekenntnis der Mutter orthodox sein. Das Los der braunschweigischen Familie ist bekannt. Dem kurzen Glanz folgten zwei Jahrzehnte namenlosen Elends.[14]

II.

Als Elizaveta Petrovna 1741 auf den Thron kam, ließ sie, da sie selbst unverehelicht zu bleiben wünschte, ihren Neffen, den Erbprinzen Karl-Peter-Ulrich von Holstein-Gottorp, nach Petersburg bringen. Dieser war väterlicherseits ein Enkel Karls XII., mütterlicherseits dagegen ein Enkel Peters d. Gr. So kam es auch, daß er 1741 zuerst zum schwedischen Thronfolger bestimmt worden war, ehe er im November 1742 für den russischen Thron in Aussicht genommen wurde. War seine Erziehung zuerst darum auf das Ziel gerichtet, ihn für den schwedischen Thron vorzubereiten, wozu schwedisches Denken und lutherischer Glaube die Voraussetzungen waren, so mußte nunmehr von diesen Grundlagen abgewichen und gänzlich anders in der Erziehung verfahren werden, um den 14jährigen Prinzen zum russischen Herrscher vorzubereiten. Dieser Ver-

---

[13] Russkij biografičeskij slovaŕ, Art. Anna Leopol'dovna; *Büsching*, a. a. O., IX, S. 384 f., und *I. Čistovič*, Feofan Prokopovič i ego vremja, 1868, S. 296 f.

[14] *Solovev*, a. a. O., 21, S. 1 ff.; *Povaljaev*, Sud'ba braunšvejgskoj familii (Russkij Věstnik 1874, S. 10—11), und *A. Brückner*, Die Familie Braunschweig in Rußland, 1876.

such ist an ihm gescheitert. Bei seinen geringen Gaben war er nicht in der Lage umzulernen. Peter blieb holsteinisch und schwedisch gesinnt. Für alles Russische hatte er nichts übrig; das galt auch der russischen Kirche gegenüber.[15]

In der orthodoxen Glaubenslehre wurde Peter vom Hofprediger Simon Todorśkyj,[16] einem gelehrten Kiever Mönch, der lange Zeit in Halle studiert hatte, der deutschen Sprache daher mächtig und mit der lutherischen Lehre vertraut war, unterwiesen. Der Unterricht hat nicht lange gedauert. Bereits am 18. November 1742 legte Peter sein Glaubensbekenntnis in Moskau ab. Nun konnte er zum russischen Thronfolger proklamiert werden.[17]

Obwohl Kaiserin Elisabeth in vielen Stücken nationalrussische Anschauungen alter Prägung vertrat, suchte sie aus Pietät wenigstens die von ihrem Vater eingeschlagenen Wege weiter zu verfolgen. Zu den Überlieferungen dieser Art gehörten unter anderem die Bestrebungen, durch Eheschließungen Verbindungen ihres Hauses mit dem Westen zu festigen. Da der neue Thronfolger Peter selbst deutscher Erbprinz war, lag der Gedanke um so näher, ihn mit einer deutschen Prinzessin zu verheiraten. Vor diesem Schritt hat die Kaiserin sich von Friedrich d. Gr. beraten lassen. Der große König spielte eine mehr als zufällige Rolle bei der Brautwahl. Während der Hof sich in Mutmaßungen und Gerüchten erging, ließ die Kaiserin in Berlin anfragen, wie sich der König zu einem Heiratsantrag Peters gegenüber seiner jüngsten Schwester Ulrike Eleonore stellen würde. Der König lehnte entschieden ab. Wie er später seinem Petersburger Gesandten v. Mardefeldt schrieb, wollte er keine seiner Schwestern den ungewissen Verhältnissen am russischen Hof preisgeben. Das Beispiel der braunschweigischen Familie und ihres schweren Loses wirkte in Europa noch nach.

Die Kaiserin ließ sich durch diese Absage nicht kränken. Sie bat jedenfalls den König weiter, ihr eine andere deutsche Prinzessin als Gemahlin für den Großfürsten Peter zu benennen. Auf den Rat des Ministers v. Podewils hin wies Friedrich d. Gr. auf Sophie-Auguste von Anhalt-Zerbst hin. Außerdem nannte er die Häuser Hessen-Darmstadt, Hessen-Philippsthal und Württemberg.[18] Am 16. November meldete Mardefeldt dem König, daß sein Vorschlag hinsichtlich der Zerbster Prinzessin Billigung gefunden hätte.[19] Die Kaiserin

[15] *G. A. Helbig*, Biographie Peters III., Tübingen 1808, S. 47 ff.

[16] Über Todorśkyj vgl. besonders *D. Čyževskyj*, Die „Russischen Drucke", „Kyrios" 1938, S. 56 ff.

[17] PSZ XI, Nr. 8658 vom 7. November 1742 und Nr. 8660 vom 12. November 1742.

[18] *Ranke*, Preußische Geschichte (Akademieausgabe), 3, S. 89 ff.. und *Siebegk*, Katharinas II. Brautfahrt nach Rußland, 1873, S. 9.

[19] *Bilbassoff*, Geschichte Katharinas II., Bd. I, 2, S. 12 ff., und *K. v. Schlözer*, Friedrich d. Gr. und Katharina II., 1859, S. 34.

erklärte ihrem Kanzler, ihr sei zwar viel von einer französischen und einer sächsischen Prinzessin gesprochen worden, aber sie hielte es doch für das beste, eine Prinzessin protestantischen Bekenntnisses, die aus einem kleinen Hause stammte, als Gattin für ihren Neffen zu erwählen.[20] Diese Bedingungen trafen bei der Prinzessin von Zerbst zu, die dazu noch mit dem holsteinischen Hause verwandt war.

Nun hätte wegen des nahen Verwandtschaftsgrades von der russischen Kirche gegen diese Heirat Einspruch erhoben werden können. Der Hl. Synod wurde daher in dieser Frage befragt und äußerte sich dahin, daß die Verwandtschaft doch zu weit wäre, um die Heirat auszuschließen. Außerdem wußte Mardefeldt die einflußreichsten Männer am Hofe Elisabeths, den Leibarzt Lestoque und den Geheimen Rat Brümmer, für den Plan seines Königs zu gewinnen. Bereits am 17. Dezember 1743 erging aus Petersburg nach Dessau das Einladungsschreiben, das am Neujahrstage im Dessauer Schloß anlangte. Von Berlin wurde gleichzeitig zur Eile gemahnt, zumal Brümmer selbst um Beschleunigung bat.[21]

Die Fürstin Johanna Elisabeth war bei ihrem sprühenden Temperament sogleich für die Reise an den glanzvollen Hof von Petersburg eingenommen und selbst ihr bedächtiger, seinem Wesen nach ganz anders geartete Gatte, Fürst Christian August, ließ sich durch die Aussichten, die sich seiner Tochter eröffneten, und die großen Vorteile einer derartigen Verbindung bestimmen, seine Zustimmung zu der Reise zu geben.[22] Ohne Zeitverlust konnte die weite Reise sogleich angetreten werden. Über Berlin, wo sie vom König empfangen wurden, langten die Reisenden am 16. Februar 1744 in Petersburg an. Wenige Tage später trafen sie in Moskau ein, wo die Kaiserin gerade Hof hielt. Der Fürst hatte für die Reise eine genaue Instruktion aufgesetzt. Nachdem die Reisenden Memel passiert und ihr Inkognito aufgegeben hatten, wurde die Nachricht von ihrer Reise an die Zeitungen gegeben und die Fürbitte für sie in das Zerbster Kirchengebet aufgenommen.

Eine Frage war freilich vorläufig offen geblieben und bereitete allen Beteiligten nicht geringe Sorgen. Das war die Frage der Religion. Welche Forderungen würde die Kaiserin stellen, wenn es zur Heirat kommen sollte? Die Fürstin, in deren holsteinischer Familie der Religionswechsel nichts Neues war, nahm diese Frage noch am leichtesten, wenn auch sie zugeben mußte, daß ihr dieser Entschluß

[20] Die Kaiserin mußte einem Einspruch der Geistlichkeit wegen der nahen Verwandtschaft zuvorkommen. Auf diesen Einspruch wartete die Gegenpartei. Vgl. *E. Herrmann*, Geschichte des russischen Staates, 1860, Bd. 5, S. 77.

[21] *Schlözer*, a. a. O., S. 36.

[22] *Siebegk*, a. a. O., S. 21; dem Fürsten August Christian sollte das Herzogtum Kurland winken.

nicht leicht fiel. Von Berlin bestärkt, die Heirat mit dem Großfürsten an diesem Punkte nicht scheitern zu lassen, setzte sie alles daran, zu ihrem Ziel zu kommen. Christian August selbst konnte als ernster pietistisch gestimmter Christ — nach den Worten Friedrichs d. Gr. Lutherien comme on l'etait au temps de la reforme — den Gedanken an den Übertritt seiner Tochter zur griechisch-orthodoxen Kirche nicht zulassen.[23] Er lehnte den Gedanken ab, daß seine Tochter Sophie sich einem anderen Glauben zuwandte. Der Fürst gab sich daher der Hoffnung hin, es würde ihr, wie einst Charlotte von Wolfenbüttel, die Ausübung ihres lutherischen Glaubens gestattet bleiben. In der Instruktion, die Christian August seiner Gemahlin auf die Reise mitgab, trug er ihr ausdrücklich auf, bei den Verhandlungen den Präzedenzfall anzuführen bzw. zu erreichen, daß ihr zum wenigsten der sogenannte „Bauernglaube" zugestanden würde. Als jedoch die Religionsfrage in Berlin erörtert wurde, sank gleich die Hoffnung hin, dieselbe Einstellung und Behandlung wie unter Peter d. Gr. zu erreichen.[24]

Die Prinzessin Sophie selbst war in Glaubensdingen nicht so leicht zu leiten, wie es ihre Mutter gehofft hatte. Bei ihrer Ankunft in Moskau war sie durchaus noch unschlüssig, ob sie den Schritt tun sollte, der von ihr verlangt wurde. Die Besprechungen, die Anfang März in Moskau gepflogen wurden, ergaben die Klarheit, daß der Glaubenswechsel für sie nicht zu umgehen war. Das Beispiel Charlottens von Wolfenbüttel lehnte die Kaiserin ab. Als die Prinzessin Sophie um diese Zeit in Moskau erkrankte, war sie bereits soweit auf den Übertritt vorbereitet, daß sie den Beistand eines lutherischen Geistlichen ablehnte, um die Zuneigung des Hofes zu gewinnen. Mardefeldt, der diese Entwicklung bei ihr verfolgt hatte, meinte, der Ehrgeiz nähme allmählich doch überhand über die Gewissensskrupel.[25] Außerdem wirkte die Fürstin ständig auf ihre Tochter ein, und bewies ihr immer wieder, wie gering die konfessionellen Unterschiede seien. Hatte Sophie selbst anfangs dem Vater geschrieben, sie würde immer die Grundlagen der lutherischen Religion in ihrer Seele behalten und seine Ratschläge befolgen, so lauteten ihre Äußerungen bald viel zurückhaltender.[26]

---

[23] A. a. O., S. 53.

[24] A. a. O., S. 143. Vgl. die Berichte Mardefeldts vom 17. Februar. Seit Michail Fedorovičs Forderung an den dänischen Prinzen Waldemar ist dieses das erstemal, daß der Glaubenswechsel vor der Heirat verlangt wurde. Bislang hatten beide Teile immer bei ihrem Glauben bleiben können. War aber die Begründung für die gleiche Konfession der Ehegatten bei Michail Feodorovič nach eine kirchliche, so gab ihr Elizaveta Petrovna eine nationale Wendung.

[25] A. a. O., S. 57. Nach Mardefeldts Bericht hätte die Prinzessin während ihrer Krankheit heimlich doch den lutherischen Prediger kommen lassen.

[26] Zur persönlichen Glaubensauffassung Katharinas vgl. *Igor Smolitsch*, Jahrb. f. Gesch. Osteur. III, 1938, S. 568 ff.

Unter diesen Umständen sah sich der König von Preußen trotzdem genötigt, auf den Dessauer Fürsten einzuwirken, daß er aus konfessionellen Bedenken dem Heiratsplan keinen Widerstand entgegensetzte. Durch einen Theologen ließ er dem Fürsten ein Gutachten zugehen, daß in den Fundamentalartikeln zwischen der griechischen und lutherischen Kirche kein Unterschied bestände. Der König nahm diese Aktion sehr leicht und spottete später über den frommen Fürsten, den er auf diese Weise glaubte zur Heiratseinwilligung gebracht zu haben.

Als die Kaiserin am 1. Mai 1744 beim Fürsten förmlich um die Hand seiner Tochter anhielt, da stimmte der alte Fürst schweren Herzens zu. Er ließ es sich aber nicht nehmen, bei dieser Gelegenheit zwei Exemplare des sogenannten „Bauernglaubens“ zu übersenden, „damit auch die Christliche Griechische Geistlichkeit bei ihrer Information sehen konnte, wie seine Tochter von kindheit an in Christlichen Religion und Glauben informiert sey“.[27]

Die Frage des Glaubenswechsels beschäftigte den Dessauer Fürsten unaufhörlich. Er beschaffte sich alle ihm zugänglichen Schriften über die griechische Kirche und schickte sie nach Petersburg. Grundsätzlich ließ er einen Glaubenswechsel seiner Tochter auch in Gedanken nicht zu. Es befremdete ihn daher sehr, als die Prinzessin ihm am 14. Mai 1744 schrieb, sie sei zum changement bereit. Er erwartete von seiner Tochter nur eine confession zur östlich-orthodoxen Kirche, „deren lehren ausser den Kirchlichen ceremonien der Unsrigen gleich seyn sollen“. Dem alten Fürsten war es äußerster Ernst, daß kaiserliche Gnadenbezeigungen nicht soviel gelten dürfen wie ein reines Gewissen. Daher ermahnte er auch seine Tochter ständig, sich zu prüfen, welche Motive bei ihr entscheidend wären.[28]

Die Fürstin bat er, ihm die Kirchenverfassung und die Glaubenssätze der russischen Kirche zu schicken. Auch sollte sie dafür sorgen, daß von seiner Tochter keine Abschwörung des lutherischen

---

[27] *Siebegk*, a. a. O., S. 146.

[28] Ebd., S. 60. Wie der Fürst seiner Tochter schrieb, lautete sein tägliches Morgen- und Abendgebet folgendermaßen:

> „Gott, erleuchte meine liebe Tochter mit deinem heiligen Geist, daß sie lauter und unanstössig werde im Glauben und Leben. Laß ihr Hertz und Seele dem Verstande und Willen nach dir ergeben sein, daß sie dich über alles liebe, fürchte und vertraue. Täglich suche sie reicher zu werden in deiner Erkenntnis. In der Erkenntniß aller Deiner Heyls Wohlthaten, so Du nach Deiner unermesslichen Erbarmung auch ihr in dem verdienstlichen Leiden und Sterben Christi geschenkt hast, daß sie sich täglich ihres Tauff-Bundes erinnern und vor Sünden hüten, sich täglich mit ihrem Hertzen und Gemüthe zu Dir nahen, Dich vor alle Deine Wohlthaten mit freuden loben und Dir danken möge.
>
> Hilf, o Gott, daß sie jeden Tag geistlich auferstehen und beschliessen mag und vor ihre Seele sorge, daß wenn nun Dein grosser Tag erscheint und Dein Gericht, sie dafür erschrecke nicht und gieb ihr dermahleinst die ewige Seeligkeit.“

Glaubens verlangt wurde. Nur unter dieser Bedingung will er den Heiratskonsens erteilt haben. Die Fürstin beruhigte ihren Gemahl sogleich damit, daß die Firmung in der russischen Kirche der Konfirmation gleichzuachten sei. Sie wies ihn auch auf die Allweisheit Gottes hin, die ihre Tochter diesen Weg geführt habe, und versuchte ihm den Vorgang des Aktes zu erklären. Dabei schreibt sie folgendes: „Solche Confirmation öffentlich zu versiegeln wird ein Nahme gesetzt: unsere Tochter wird Chatarine seyn und der Aliksewna ist nach hiesiger Landes Ahrt und heisst Tochter des August, den der Nahme August nach hiesiger Mundt Ahrt nicht anders wie Alexij gegeben werden kann."[29]

Die Fürstin beschwichtigte ihren Gemahl auf jede Weise und wies ihn darauf hin, daß ihr Gewissen ruhig sein könne. Ihre Tochter brauchte auch keinen anderen Gottesdienst anzunehmen. Aber Fürst Christian August ließ sich nicht so leicht beruhigen. Er schickte jetzt noch den „Bauernglauben" nach Petersburg, von dem er sich noch immer eine Wirkung versprach, bat, ihm eine deutsche Übersetzung der Glaubensartikel seiner Tochter zu schicken, und wies auf einige Stellen in Johann Arndts „Wahrem Christentum" hin, die der Hofprediger auch lesen sollte.[30]

Der Hofprediger und Archimandrit Simon Todorśkyj unterrichtete die Prinzessin in der orthodoxen Glaubenslehre. Dieser Unterricht ist nicht ohne Einfluß auf die künftige Großfürstin geblieben. Todorśkyj besprach mit ihr den lutherischen Katechismus und bewies ihr die Übereinstimmung in den Fundamentalartikeln zwischen beiden Konfessionen. Die anfänglich vorhandenen religiösen Skrupel verflogen bei ihr daher schnell. Bald schrieb sie schon an ihren Vater, daß der Unterschied zwischen der griechischen und den protestantischen Kirchen nur in den Äußerlichkeiten bestünde. Selbst Heineccius[31] berichtete nicht immer richtig über die Sachlage. Nur mit Rücksicht auf das einfache Volk wäre die russische Kirche gezwungen primitiv zu sein. Dem Vater beteuerte sie außerdem, daß sie sich stets nach seiner Instruktion gerichtet und nichts von ihrem Glauben preisgegeben hätte.

Am 1. Juli 1744 fand Sophiens Übertritt zur östlich-orthodoxen Kirche statt. Mit fester Stimme sprach die Prinzessin ihr Glaubensbekenntnis. Der Verlauf ist des öfteren beschrieben worden.[32] Die Fürstin Johanna Elisabeth, die dem feierlichen Akt in der Kirche beigewohnt hatte, beschrieb ihn in einem längeren Brief an ihren

---

[29] Ebd., S. 63.

[30] Ebd., S. 83.

[31] Vgl. *Joh. Mich. Heineccius,* Eigentliche und wahrhafftige Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Leipzig 1711.

[32] *Schlözer,* Ältere Darstellungen, S. 51; *Ranke,* a. a. O., S. 91.

Gemahl.[33] Nachdem dieser Schritt getan war, wurde Katharina am 29. Juni 1744 dem Großfürsten Peter verlobt.[34] Am 1. September 1745 fand die Vermählung statt. Dieser Ehe entsproß der spätere Kaiser Paul I.

III.

Als der Großfürst Pavel Petrovič zwölf Jahre alt geworden war, trug sich seine Mutter mit der Absicht, eine Lebensgefährtin für ihn zu suchen. Von Anfang an stand es bei ihr fest, daß nur eine deutsche Prinzessin, und zwar aus einem kleinen protestantischen Hause als Gemahlin des Thronfolgers in Frage käme. Mit ihrem nächsten Berater, dem Grafen Nikita Panin, scheint die Kaiserin darin einig gewesen zu sein, daß man sich für die richtige Wahl der Prinzessin, die dem Großfürsten angetraut werden sollte, Zeit nehmen und alle Vorkehrungen dazu rechtzeitig treffen müßte. Auf Panins Vorschlag ist zum Förderer dieser Eheangelegenheit kein Hofbeamter, nicht einmal ein russischer Staatsmann, sondern ein fremder Diplomat gewählt worden.[35]

August Ludwig von der Asseburg, der von 1765—1767 dänischer Gesandter in St. Petersburg war und im Januar 1768 in gleicher Eigenschaft nach Stuttgart ging, hatte bei seinem Abschied von der Kaiserin den Auftrag bekommen, Deutschland zu bereisen und ihr zu berichten, welche deutsche Prinzessin als Gemahlin des Großfürsten in Betracht zu ziehen sei. Asseburg war ein Mann, der eine ausgezeichnete Beobachtungsgabe mit großem Zartgefühl verband und über gute Verbindungen verfügte. Von russischer Seite mit ausreichenden Mitteln ausgestattet, war er in die Lage versetzt, häufige ausgedehnte Reisen im Reich zu unternehmen. Dem Gesandten wurde von Panin eine genaue Instruktion mitgegeben, die den Wünschen der Kaiserin völlig entsprach. Bei der Wahl der in Betracht kommenden Prinzessin sollten sowohl körperliche Schönheit als auch charakterliche Vorzüge entscheiden.[36]

Ohne daß es auffallend wirkte, besuchte Asseburg in den folgenden Monaten die Höfe von Meiningen, Coburg und Darmstadt, um bei Gelegenheit seiner Aufwartung die notwendigen intimen Erkundigungen einzuziehen. Nach einjährigen Nachforschungen stand es ihm fest, welche der Prinzessinnen in engere Wahl zu ziehen seien. In einem ausführlichen Schreiben nannte der Gesandte der Kaiserin: 1. Dorothea Auguste Sophie von Württemberg, 2. Luise von Sachsen-Gotha und 3. Wilhelmine von Hessen-Darmstadt. Diese hielt Asseburg für besonders geeignet, beschaffte ihre Porträts und

[33] *Siebegk*, a. a. O., S. 152 ff.
[34] PSZ XII, Nr. 8983 vom 2. Juli 1744.
[35] *D. Kobeko*, Cesarevič Pavel Petrovič, 1883, S. 79 ff., und *Büler*, Nevesty v. Kn. Pavla Petroviča (Russkaja Starina 1877), S. 165 ff.
[36] *A. F. v. d. Asseburg*, Denkwürdigkeiten, 1842.

schickte sie nach Petersburg. In einem weiteren Schreiben an die Kaiserin vervollständigte er seine Liste durch die Namen: Anna Caroline von Nassau-Zweibrücken und Sophie Friederike von Mecklenburg-Schwerin. Aber die beiden Letztgenannten wurden außer Betracht gelassen, da sie ihrem Alter nach zum Großfürsten nicht paßten.[37]

Am 30. Januar 1771 entschloß sich die Kaiserin, die Heiratsangelegenheit ihres Sohnes zu beschleunigen. So sehr ihr die Württembergerin gefiel, mußte sie aus der näheren Wahl infolge ihrer Jugend ausscheiden. An zweiter Stelle stand Luise von Sachsen-Gotha. Der Kaiserin war es lieb, daß sie selbst mit diesem Hause verwandt war. Sie ließ daher durch Asseburg der verwitweten Herzogin den Vorschlag unterbreiten, Luise möchte nach Petersburg kommen. Ende April reiste der Gesandte nach Roda bei Gotha ab, um dieses Angebot zu überbringen und der Herzogin die Aussichten ihrer Tochter zu eröffnen. Auch sollten die Einzelheiten der Reise hier festgelegt werden. Nach Anweisung der Kaiserin sollte die Prinzessin vor der Reise möglichst nicht mehr konfirmiert werden, um ihr den Übertritt zur griechisch-katholischen Konfession zu erleichtern.[38] Ergänzend schrieb Panin am 21. Mai 1771, wenn keine der Prinzessinnen zusagen sollte, könnten auch Gräfinnen in Betracht gezogen werden.

Asseburgs Verhandlungen in Gotha gingen negativ aus. Wie der Gesandte berichtet, hatte sich die Herzogin-Witwe ihm gegenüber dahin geäußert, ihre Tochter würde sich niemals zu der vorgeschlagenen Heirat entschließen. „Eine der Hauptursachen", so schreibt der Vermittler nach Petersburg, „der Abneigung gegen diese Vermählung scheint der Übertritt von der lutherischen zur griechischen Religion gewesen zu seyn."[39] Die junge Prinzessin soll erklärt haben, lieber sterben zu wollen als ihren Glauben zu ändern. Um aber der Absage der Kaiserin gegenüber jede Bitterkeit zu nehmen, meldete Asseburg, er habe bei seinem letzten Besuch in Gotha im Vergleich zu früheren Gelegenheiten einen ungünstigen Eindruck von der Entwicklung der Prinzessin Luise, wie hinsichtlich ihres Aussehens so auch ihrer Bildung bekommen.[40]

Daraufhin teilte die Kaiserin dem Unterhändler am 14./25. Mai 1771 mit, von Luise von Gotha wäre endgültig abzusehen. Weiter schrieb Katharina, sie müßte immer wieder an Sophie Dorothea von Württemberg denken, Vernunftgründe sprächen aber zu stark gegen diese Wahl. So blieb von den zuerst vorgeschlagenen drei Prinzes-

[37] Panin (Russkaja Starina 1877), S. 83.
[38] *Asseburg*, a. a. O., S. 275.
[39] Ebd., S. 251.
[40] Ebd., S. 276.

sinnen Wilhelmine von Hessen-Nassau allein übrig. Gerade über sie waren aber die Ansichten sehr geteilt. In der Verwandtschaft gab es unerfreuliche Erscheinungen. Auch wurde der Charakter der Prinzessin selbst verschieden beurteilt. Die Kaiserin fürchtete, sie könnte Wesenszüge von ihrem Vater geerbt haben. Asseburg wurde daher angewiesen, die Eigentümlichkeiten der landgräflichen Familie näher zu erforschen. Die Kaiserin befahl ihm, so eingehend wie möglich die Verhältnisse zu prüfen und insbesondere festzustellen, ob die Ansicht über die charakterlichen Schwächen der Prinzessin gerechtfertigt seien. Da es sich um eine Angelegenheit von größter Wichtigkeit handelte, sollte sich der Gesandte nicht auf fremde Gutachten stützen, sondern alles selbst erkunden. Um dieser Aufgabe zu entsprechen, mußte Asseburg im Laufe desselben Jahres noch verschiedene Reisen unternehmen. Es hat den Anschein, daß der Gesandte, um sicherer zu gehen, in Darmstadt die Landgräfin selbst ins Vertrauen zog. Nach reiflicher Prüfung der Verhältnisse kam Asseburg zu der Ansicht, daß die gegen die Prinzessin Wilhelmine erhobenen Vorwürfe nicht stichhaltig seien, und sandte nach Petersburg einen entsprechenden Bericht. Daraufhin ließ die Kaiserin das Bild der Prinzessin anfordern. Die Festlegung fiel ihr jedoch sichtlich schwer. Auch jetzt wieder betonte sie, daß sie auf die kleine Württembergerin zurückgreifen möchte. Asseburg sollte daher auch nach dieser Richtung seine Nachforschungen fortsetzen, ehe die Kaiserin sich endgültig entschiede. Das Jahr 1771 war mit diesen Nachforschungen zu Ende gegangen. Im folgenden Jahre schaltete sich Friedrich d. Gr. in die Verhandlungen ein.[41] Auf der einen Seite suchte er den Gesandten zu bestimmen, bei der Darmstädterin zu bleiben, auf der anderen Seite bemühte er sich darum, daß die landgräfliche Familie den russischen Antrag auch annahm.

Nachdem Asseburg eine genaue Charakteristik der Prinzessin Wilhelmine eingesandt hatte, erfolgte am 19. Oktober 1772 der Befehl aus Petersburg, die Landgräfin mit ihren drei Töchtern, Amalie Friederike, Wilhelmine und Luise, zur Reise nach der russischen Residenzstadt aufzufordern.[42] Am 16. Dezember 1772 konnte der Gesandte der Kaiserin melden, daß die landgräfliche Familie die Zustimmung zu der weiten Reise gegeben hätte. In seiner Gewissenhaftigkeit war Asseburg trotzdem unsicher, ob er auch sein Ziel erreichen würde. Er schrieb jetzt nach Petersburg, daß er den

---

[41] PC (= Politische Correspondenz Friedrichs d. Gr.), 32, 182.

[42] *A. Walther*, Briefwechsel der „großen Landgräfin" Caroline von Hessen, 1877, II, S. 90. Während die älteste der drei Prinzessinnen später den Erbprinzen von Baden-Durlach heiratete, ist Prinzessin Luise Gemahlin Karl Augusts von Weimar geworden. Asseburg scheint in Darmstadt die Hoffnung geweckt zu haben, daß die Gemahlin des Großfürsten bei ihrer Konfession bleiben könnte, vgl. *Walther*, a. a. O., I, S. 409.

entscheidenden Punkt des Glaubenswechsels bisher in den Vorverhandlungen noch nicht berührt hätte, um das Geheimnis seiner Mission nicht vorzeitig preiszugeben. Andererseits fühlte er sich doch verpflichtet, über diesen Punkt der landgräflichen Familie volle Klarheit zu geben.

Der Gesandte sah sich in einem inneren Zwiespalt, den dieser „dornenreichste aller Aufträge" ihm bereitete. Die große Landgräfin kam ihm insofern entgegen, als sie von sich aus die Frage des Religionswechsels stellte. Auf Befragen der Mutter sollen die beiden älteren Prinzessinnen sich nachgiebiger gezeigt haben, die lutherische Konfession zu ändern, als die jüngste, die sich nicht festlegen lassen wollte. Der Gesandte meinte, hier den Einfluß der Großmutter, der Herzogin von Pfalz-Zweibrücken, erblicken zu können.[43] Mit Recht nahm Asseburg diese Frage ernst, da er die Schwierigkeiten sah, die an diesem Punkte entstehen konnten. Noch am 21. Mai 1773 schrieb er an die Landgräfin, bei der Prüfung, der sich die erwählte Prinzessin zu unterziehen hätte, müßte von vornherein gefragt werden, ob sie den Verzicht auf die lutherische Religion zu verschmerzen imstande sei.[44]

Auch Friedrich d. Gr. mußte sich mit dieser Frage beschäftigen, zumal er mit der Landgräfin Caroline schon vorher in regem Briefwechsel stand.[45] Er erinnerte sie selbst daran, welche Mühe es ihm 25 Jahre zuvor gemacht hatte, dem Dessauer Fürsten beizubringen, daß zwischen der lutherischen und griechischen Religion keine Unterschiede beständen. „Er war so gut, es zu glauben", schreibt der große König, „und so kam es, daß seine Tochter jetzt Kaiserin von Rußland ist."[46] Die Landgräfin dachte im Grunde ebenso praktisch wie ihr großer Gönner, wenn sie auch die Schwierigkeiten ernster nahm. Sie bedauerte es ihm gegenüber sehr, daß der Zerbster Fürst nicht mehr lebte und sie nicht mehr erfahren könnte, welche Gründe ihn schließlich bestimmt hätten, seine Einwilligung zum Glaubenswechsel und zur Ehe seiner Tochter zu geben. Bis ans Ende der Welt wollte sie gehen, wenn sie hören könnte, welche Gründe ihn überzeugt hätten.[47] Aber ihrem Gemahl gegenüber hatte sie die Eröffnung nicht gewagt, daß ihre Tochter griechisch werden müßte. Den Widerstand des Landgrafen gedachte sie auf die Weise zu überwinden, daß sie ihm diesen schwerwiegenden Punkt bis zur Abreise nach Petersburg verschweigen wollte. Durch die äußeren Vorteile, die sich aus der Verbindung mit dem kaiserlichen Hause ergaben,

[43] *Asseburg*, a. a. O., S. 280.

[44] Ebd., S. 282.

[45] *F. A. Büler*, Dva epizoda iz carstvovanija Ekateriny II. (Russkij Věstnik 1870, 9, S. 95 ff.).

[46] PC 32, S. 222 und 252.

[47] Ebd., 32, S. 317.

hoffte sie, ihrem Gemahl die Zustimmung zu dieser Eheschließung abzuzwingen.[48] Den Konfessionswechsel der Tochter würde er dann schon verzeihen. Wie sich später herausstellen sollte, hatte sich die Landgräfin in dieser Hinsicht stark geirrt. Sowohl von seiten ihrer Mutter, der verwitweten Herzogin von Pfalz-Zweibrücken, als besonders von seiten des Landgrafen kam heftiger Widerspruch gegen ihr Nachgeben in der Konfessionsfrage.

Zunächst nahm sich die Landgräfin das Recht, von sich aus in der Religionsangelegenheit alle Zugeständnisse zu machen. Prinzessin Wilhelmine, die die Unsicherheit des Daseins als russische Großfürstin auf sich zu nehmen bereit war, war auch zu diesem Schritt entschlossen und brauchte nicht erst überredet zu werden. Die Kaiserin selbst sprach mit ihr im einzelnen über diese Frage. Wie die Landgräfin aus Petersburg berichtet, hatte die Kaiserin ihr gleich, als sie um die Hand ihrer Tochter für Paul anhielt, erklärt, der Übertritt Wilhelminens sei um ihrer und ihrer Kinder Stellung willen in Rußland unerläßlich.[49] Das Volk würde, so begründete Katharina den Übertritt, nie Anhänglichkeit und Vertrauen zu einer Herrscherin haben, die sich nicht zur östlich-orthodoxen Kirche bekannte. Die Kaiserin versprach dabei, diesen Schritt der Prinzessin möglichst erleichtern zu wollen. Sie würde alles aufs beste einrichten. Die Landgräfin erbat sich nur das eine, daß ihre Tochter das Luthertum nicht abzuschwören brauchte. Obgleich das Einverständnis des Vaters noch nicht vorlag, sollte der Unterricht in der östlich-orthodoxen Religion gleich beginnen.

Als Religionslehrer wurde auf Bitten der Landgräfin der Hofgeistliche Platon Levšin,[50] der spätere Metropolit von Moskau, bestellt. Dieser war ihr vom Prinzen Heinrich von Preußen besonders empfohlen, beherrschte gut die deutsche Sprache, in der er auch seine Religionslehre hatte erscheinen lassen. Dieses Buch hatte die Landgräfin bereits vorher gelesen und Gefallen daran gefunden. In seiner Lebensbeschreibung erzählt Platon, er hätte dieses neue Amt des Religionslehrers zuerst abgelehnt, hätte es aber auf dringendes Zureden annehmen müssen. Dem kirchlichen Stil war damit Genüge getan: die Demut des Mönches war erwiesen. In seinem Unterricht betonte Platon, daß die Unterschiede in der Glaubenslehre zwischen der russisch-orthodoxen und der lutherischen Kirche gering seien. Nach wenigen Stunden bereits erklärte die Prinzessin

---

[48] Vgl. *Büler*, Dva epizoda, S. 102 ff.

[49] *Walther*, a. a. O., I, S. 403, 412, II, S. 112, und *Büler*, a. a. O., 1871, S. 119 ff., 546 ff.

[50] Vgl. Prot. Realencyklopädie, Bd. 15, S. 481 ff. Platons Religionslehre erschien in Riga 1770. Näheres bei *I. M. Snegirev*, Žizń mitropolita moskovskago Platona, 1856, Bd. 1, S. 41. Dem Unterricht legte Platon das Glaubensbekenntnis des Großfürsten Paul zugrunde.

ihrer Mutter, sie sehe die Glaubensdifferenz eigentlich nur im Kultus. Platon verstand die Unterschiede so darzustellen und zu erklären, daß Wilhelmine kein Hindernis sah, Glied der orthodoxen Kirchengemeinschaft zu werden. Der Religionslehrer berichtet weiter selbst, die Landgräfin hätte ihm von ihrer Tochter erzählt, sie würde sich durch keine Krone der Welt zum Glaubenswechsel bestimmen lassen, wenn sie nicht überzeugt wäre, daß sie durch die orthodoxe Kirche ebenso zur Seligkeit gelangen könnte. In demselben Sinne schrieb die Kaiserin an Voltaire.

Der Religionsunterricht war nur von kurzer Dauer. Schon am 15./26. August 1773 fand die Aufnahme der Prinzessin Wilhelmine in die östlich-orthodoxe Kirche statt. Sie erhielt dabei den Namen Natalija Alekseevna. Tags darauf wurde die Verlobung gefeiert. Die Kaiserin selbst berichtete Asseburg von den rasch aufeinander folgenden Ereignissen. Auch der Thronfolger und die neue Großfürstin richteten nun Dankschreiben an Asseburg.[51]

Inzwischen galt es noch, die Schwierigkeiten im hessischen Hause zu überwinden. Vater und Großmutter der Prinzessin waren aufs äußerste aufgebracht, daß sie vor vollendete Tatsachen gestellt wurden. Der Landgraf machte seiner Gemahlin schwere Vorwürfe, zumal er seinen Kanzler Moser mit Instruktionen nach Petersburg geschickt hatte, wie die Religionsfrage in seinem Sinne zu behandeln wäre. Sollte aber seine Tochter zur Änderung der Religion gezwungen werden, so schloß der Landgraf seine Willenskundgebung, würde er seine Einwilligung zur Heirat der Tochter trotz der glänzenden Aussichten verweigern.[52] Da aber der Landgraf in früheren Briefen seine Auffassung nicht so scharf ausgedrückt hatte, glaubte die Landgräfin sich über seine Ansichten hinwegsetzen zu können. Als sie nach vollzogener Verlobung ihrer Tochter diese Instruktion des Gatten zu lesen bekam, war sie entsetzt. In ihrer Not wandte sie sich an den König von Preußen, den Patron dieser Heirat. Sie berichtete ihm vom Vollzug der Verlobung, die mit viel Glanz im Sommerpalais unter religiösen Zeremonien vonstatten gegangen war, und klagte ihm gleichzeitig über das eigensinnige Verhalten ihres Gemahls.[53]

Der König, dem sehr daran gelegen war, daß die Ehe des Thronfolgers mit der Darmstädter Prinzessin zustande kam, schrieb umgehend nach Petersburg zurück. Er beglückwünschte die Prinzessin Wilhelmine zu dem „gefährlichen Sprung“, wie Heinrich IV. den Konfessionswechsel genannt hatte, und fügte einige in seiner Weise witzige Bemerkungen daran. Unter anderem schrieb Friedrich der

[51] *Asseburg*, a. a. O., S. 285.
[52] *Walther*, a. a. O., II, S. 107.
[53] *Walther*, I, S. 62.

Landgräfin: „Ich bin überzeugt, daß der Bischof Platon ihr sehr klar beweisen wird, daß der Heilige Geist nur vom Vater und nicht vom Sohne ausgeht, etwas sehr Wunderbares, wovon ich leider nie etwas begriffen habe und worüber auf Ehre jeder anständige Mensch auch ebenso gut in Unkenntnis bleiben kann."[54] Diese Äußerung des geistreichen Königs ist in den Salon der Kaiserin gedrungen und dort eifrig diskutiert worden, denn die Kaiserin trug der Landgräfin auf, dem König von Preußen zu sagen, sie als Haupt der griechischen Kirche[55] könne es ihm mit mathematischer Sicherheit beweisen, daß der heilige Geist nur vom Vater ausgeht.[56]

Friedrich d. Gr. scheint die Aufregung der Landgräfin über das Verhalten ihres Gatten nicht tragisch genommen zu haben. Er besaß eine bestimmte Auffassung vom hessischen Landgrafen und wußte, daß der Religionseifer, den dieser in letzter Stunde an den Tag legte, nicht so tief gegründet war. „Es ist ein Glück", schrieb er der Landgräfin, „daß der Eifer um das Haus des Herrn etwas spät im Herzen des Landgrafen, Ihres Gemahls erwacht ist. Hätte er früher daran gedacht, so hätte die Reise nicht stattgefunden, und das wäre doch schade gewesen". Es entspricht der Auffassung, die er vom oberflächlichen Wesen des Landgrafen hatte, daß er ihr den Rat gab, dem Landgrafen eine schöne Rede (un beau discours) des Erzbischofs Platon mitzubringen. Mit dieser Gabe würde sich der fürstliche Gemahl auch zufriedengeben.[57]

Im übrigen war der König über die „Natalisation" der Prinzessin Wilhelmine durch seinen Gesandten, den Grafen Solms genau unterrichtet. Über das Problem der processio Spiritus Sancti will er mit der Kaiserin nicht streiten und gibt ihr von vornherein recht. Seine eigene konfessionelle Haltung unterstreicht er dabei durch folgenden Satz: „Ich halte die Großfürstin Natalie und ihre hohe Schwiegermutter für ebenso orthodox wie Sie und mich und Martin Luther und Calvin und Penn und Gangarelli und Masonet und Konfuzius."[58]

Aber so leicht, wie es der große König sich dachte, war der Streit des hessischen Ehepaares nicht beseitigt. Die Landgräfin erläuterte und rechtfertigte schriftlich ihre Haltung und ihr Verhalten, ohne sich der Vermittlung des Präsidenten Moser zu bedienen. Für sie hatte Moser die Lage reichlich erschwert, da er in seinem Rechenschaftsbericht schrieb: „Unpartheiisch und nach der wahren Beschaffenheit der Sache zu urtheilen, kann ich E. G. D. mit Wahrheit

---

[54] PC 34, 137 f. = *Walther*, I, S. 63.

[55] In der russischen Gesetzgebung wird erst Paul I. 1797 „Haupt der Kirche" genannt. Aber schon Katharina II. hat sich selbst „chef de l'église" bezeichnet.

[56] Ebd., 34, 190 = *Walther*, a. a. O., I, S. 64.

[57] Ebd., 34, 191 = *Walther*, a. a. O., I, S. 65.

[58] Ebd., 34, 191 = *Walther*, a. a. O., I, S. 65.

versichern, daß die Kaiserlichen Minister der Großfürstin Hoheit den Übergang zur griechischen Kirche vollkommen freigestellt haben und es bloß von ihrer Hoheit abgehangen, so zu bleiben, wie sie waren." Nach Mosers Bericht hätte die Prinzessin sich nur aus dem Grunde für den Übertritt erklärt, weil dadurch die Ehe fester und die Aussicht auf die Thronfolge sicherer erschienen. Gegen diese falsche Darstellung mußte die Landgräfin Stellung nehmen. Sie stellte auch den Kanzler zur Rede, wobei ihr dieser die Antwort auf die Frage, wem er seine Kenntnis der Sache verdankte, schuldig blieb. Moser blieb bei der Auffassung, daß der Landgraf hintergangen worden war, da man in Darmstadt bereits aus Äußerungen Asseburgs gewußt hätte, um welchen Preis allein die Prinzessin Braut des Großfürsten Paul werden konnte.[59]

Nach dieser Auseinandersetzung über die Hintergründe des Glaubenswechsels seiner Tochter zog sich der Landgraf von der Sache zurück und wollte über den tatsächlichen Hergang nichts mehr wissen. Die Landgräfin glaubte sich gerechtfertigt. Ihr Ehrgeiz hatte dazu sein Ziel erreicht. Im Januar 1774 war der Streit auf diese Weise beendet: drei Monate später war die große Landgräfin nicht mehr unter den Lebenden. Aber auch die Großfürstin Natalie Alekseevna sollte sie nicht lange überleben. Sie starb unerwartet am 15./26. April 1776.

Noch während der Trauertage, die absichtlich abgekürzt wurden, ist die Frage nach der Neuvermählung des verwitweten Großfürsten erhoben worden. Bei der Neuwahl spielte dieses Mal Prinz Heinrich von Preußen, der gerade zu seinem zweiten Aufenthalt in Petersburg weilte, die entscheidende Rolle.[60] Auf seinen Rat hin ist diesmal niemand außer der Prinzessin Sophie Dorothea von Württemberg in Betracht gezogen worden. Der Kaiserin war diese Prinzessin bereits im Jahre 1773 besonders aufgefallen, und so entschloß sie sich leicht, sie jetzt als Schwiegertochter zu erwählen. Die Prinzessin war zwar seit kurzem mit dem Erbprinzen von Hessen-Darmstadt verlobt, aber diese Schwierigkeit wurde durch Vermittlung des Preußenkönigs schnell behoben. Die Eheverhandlungen nahmen ihren guten Verlauf, so daß der Großfürst bald mit dem Prinzen Heinrich die Reise nach Berlin antreten konnte, wo er der Prinzessin zum erstenmal begegnete.[61]

Die Frage des kirchlichen Übertritts spielte auch diesmal wieder eine gewisse Bedeutung in den Eheverhandlungen, war jedoch nicht

---

[59] Der Landgraf hatte ebenso wie vor ihm Fürst Christian August für sich auf eine der Ostseeprovinzen gerechnet, vgl. *Walther*, a. a. O., II, S. 109; er erlangte aber nur den Rang eines russischen Feldmarschalls, ebd., I, S. 465.

[60] *R. Stupperich*, Die zweite Reise des Prinzen Heinrich von Preußen nach Petersburg (Jahrb. f. Gesch. Osteur. III (1938), S. 589 ff.).

[61] Ebd., S. 594.

mehr ausschlaggebend. An den deutschen Fürstenhöfen hatte man sich inzwischen an den Gedanken gewöhnt, daß die russische Krone nur um diesen Preis zu erlangen wäre. Trotzdem hatten die praktisch gerichteten Eltern, denen die Versorgung ihrer zahlreichen Kinder sehr am Herzen lag, auf die 16jährige Tochter entscheidenden Einfluß nehmen müssen, um sie zu dem bedeutsamen Schritt zu bewegen. Auch der preußische König ließ durch seinen Bruder Ferdinand auf seine Großnichte einwirken. Sie sollte, so schrieb Prinz Ferdinand, sich vor dem Glaubenswechsel nicht fürchten, wäre doch die Konfession nur die äußere Schale, der Kern der Religion aber immer der gleiche. Mit dieser Auskunft behalf sich die Aufklärungszeit in der verantwortungsvollen und schweren Frage. Unter diesen Umständen war es nur praktisch, mit der Konfirmation der Prinzessin zu warten.

Und doch hatte die Kaiserin Katharina die Sorge, der Übertritt würde einer württembergischen Prinzessin größere Schwierigkeiten bereiten. Sie bat daher selbst den König, auf diese Angelegenheit näher einzugehen. Der König tat dazu auch das Seine. Er übertrug im einzelnen diese Sorge seinem Bruder Heinrich. Dieser aber schickte nach Stuttgart das Glaubensbekenntnis der Verstorbenen Großfürstin Natalie und empfahl als Religionslehrer für die Prinzessin Sophie Dorothea den Hofprediger Platon.[62]

In seinen Lebenserinnerungen berichtet Erzbischof Platon nur kurz über den Religionsunterricht der Prinzessin Sophie Dorothea.[63] Nach seinen Worten hätte er diese Aufgabe in derselben Weise erfüllt wie bei der verstorbenen Großfürstin Natalie Alekseevna, mit der ihn ein enges Vertrauensverhältnis verband. So nahe hat er der württembergischen Prinzessin nicht gestanden. Ihn kränkte auch, daß er weder nach Abschluß des Unterrichts, noch nach dem Übertritt der Prinzessin eine Anerkennung erfahren hatte. Selbst nach der von ihm vollzogenen Trauung des Großfürstenpaares ist er unbeachtet geblieben. Der Großfürst Paul vergaß freilich seinen alten Religionslehrer, der ihn über zehn Jahre lang unterrichtet hatte, nicht. Wenn er mit seiner Gemahlin auf der Reise Tveŕ und später Moskau passierte, pflegte er den zum Metropoliten erhobenen Platon zu besuchen. Am 12. Dezember 1777 teilte er ihm die Geburt seines ersten Sohnes Alexander mit. „Ich wünsche“, so schrieb er in diesem Brief, „daß er durch seinen Eifer vor Gott und dem Vaterlande mir ähnlich werde.“ Zugleich übermittelte er Platon die Grüße und den Dank seiner Gemahlin für Segnungen und Gebete.

---

[62] Ebd., S. 591; vgl. *E. S. Šumigorskij*, Imperatrica Marija Feodorovna, 1892.
[63] *Snegirev*, a. a. O., I, S. 129.

IV.

Katharina II. war eigenmächtig genug, ihre Enkel Alexander und Konstantin, die sie von klein auf zu sich genommen und selbst erzogen hatte, auch nach ihrem Willen zu verheiraten. In derselben Weise, wie sie zweimal die Ehe ihres Sohnes zustande gebracht hatte, wollte sie auch für ihre ältesten Enkel rechtzeitig sorgen. Das schlechte Verhältnis, das zwischen der Kaiserin und dem Großfürsten Paul bestand, wird dazu beigetragen haben, daß die Eltern der jungen Großfürsten von den Heiratsplänen, die ihre Kinder betrafen, nur zufällig erfuhren. So hatte die Großfürstin Maria Feodorovna beiläufig einmal gehört, daß Katharina mit dem Gedanken umging, für den erst 14jährigen Alexander eine badische Prinzessin als Gattin zu erwählen. Aber selbst ihren Eltern gegenüber konnte sie nur unter dem größten Siegel der Verschwiegenheit von diesen Plänen, die ihr zu Ohren gekommen waren, sprechen. Maria Feodorovna wußte selbst nicht genau, welche von den badischen Prinzessinnen für ihren ältesten Sohn ausersehen sein sollte. Sie will von der dritten Tochter des Erbprinzen Karl Ludwig von Baden-Durlach gehört haben und bittet ihre Eltern, falls sie daheim in Stuttgart Näheres wüßten, es sie doch auch wissen zu lassen. Aber, fährt sie in ihrem Schreiben beteuernd fort, au nom de Dieu, que personne ne sache, que je vous en ai parlé![64]

Die Wahl der Braut für ihren Liebling Alexander zu treffen, hatte sich die Kaiserin vorbehalten. Ihr Mittelsmann war in diesem Falle Graf Nikolaj Petrovič Rumjancev, Gesandter am Regensburger Reichstag und später unter Alexander I. Handelsminister. Am 14. November 1790 erteilte ihm die Kaiserin den Auftrag, nach Karlsruhe zu reisen, um die Töchter des Erbprinzen Karl Ludwig zu sehen.[65] Außer der elfjährigen Luise Auguste kam auch die neunjährige Friederike Dorothea in Frage. Der Gesandte hatte auf körperliche Schönheit zu achten, daneben aber auch auf Charakter, moralische Qualitäten und gute Erziehung. Erst am 13. März 1791 erstattete Rumjancev Bericht über die Durchführung seiner Mission. Darin rühmt er die natürliche Frische der Prinzessin Luise, die hübsch sei, ohne schön zu sein. Im Mai sollte Rumjancev erneut nach Karlsruhe reisen. Diesmal hatte er konkretere Aufträge und sollte dementsprechend genauer die Verhältnisse sondieren. Die Erbprinzessin Amalie, die Mutter der kleinen erwählten Braut, sollte er an ihren Aufenthalt in Petersburg erinnern, wo sie vor 18 Jahren zusammen mit ihren Schwestern in der gleichen Eigenschaft, wie es

---

[64] *Schloßberger*, Prinz Karl von Württemberg, kaiserlich russischer Generalleutnant (1770—1791), 1889, S. 212.

[65] Velikij knjaź Nikolaj Michajlovič. L'imperatrice Elisabeth, épouse d'Alexandre I., 1908, Bd. 1, S. 3 ff.

nunmehr voraussichtlich ihrer Tochter bevorstand, sich aufgehalten hatte. Der Gesandte sollte bei dieser Gelegenheit den Wunsch der Kaiserin vorbringen, sie in Petersburg wiederzusehen. Unter anderem sollte er auch erfahren, wie die Eltern der nominierten Braut zur Frage des Glaubenswechsels ständen. Wie vorauszusehen, wurde die Zustimmung von dieser Seite sogleich ausgesprochen. Die Erbprinzessin lehnte zwar ab, selbst ihre Töchter nach Petersburg zu begleiten. Dafür wurden aber alle Bedingungen, einschließlich des Religionswechsels, sogleich angenommen. Es wurde danach bestimmt, daß die Prinzessin Luise, sobald sie 14 Jahre alt geworden wäre, mit ihrer Schwester die Reise nach Petersburg antreten sollte. Inzwischen sollte Rumjancev des öfteren in Karlsruhe vorsprechen und von der Entwicklung und den Fortschritten der Prinzessin der Kaiserin berichten. Da in Baden der Großvater der Prinzessin an der Regierung war, mußte er befragt werden, ob nicht von seiner Seite ein Einspruch gegen den voraussichtlichen Religionswechsel zu erwarten wäre. Im einzelnen sollten weder der Großvater noch andere Verwandte mit der Religionsfrage befaßt werden. Wenn von ihnen kein direkter Widerstand geübt werde, meinte die Kaiserin, werde auch keine Prinzessin etwas Schlechtes dabei finden. Ein Besuch, ein wenig Zureden — und die Sache wäre halb gewonnen. Die Kaiserin war von den Verhandlungen Rumjancevs und der Haltung der Erbprinzessin sehr befriedigt. Vor allem war ihr angenehm zu hören, daß die Erbprinzessin von sich aus die Schwierigkeiten des Religionswechsels ihrer Tochter mildern wollte.

Am 31. Oktober 1792 kamen die beiden Prinzessinnen in Begleitung der Gräfin Šuvalova in Petersburg an. Die Kaiserin war vom ersten Augenblick an von Luise Auguste begeistert. Die Entscheidung fiel weder ihr noch Alexander schwer. Als daher die Heiratserlaubnis der Eltern vorlag, begann für die Prinzessin der orthodoxe Religionsunterricht, den der einstige russische Gesandtschaftsprediger in London, Protojerej Andrej Samborskij, erteilte.[66] Bereits ein halbes Jahr nach ihrer Ankunft wurde die 14jährige Prinzessin am 9. Mai 1793 gefirmt und erhielt den Namen Elizaveta Alekseevna. Am Tage darauf fand wie üblich die Verlobungsfeier statt, der am 28. September/9. Oktober 1793 die Trauung folgen sollte. Die Kaiserin war beglückt. „C'est Psyché, unie à l'Amour!", schrieb sie.

Zwei Jahre später mußte auch für den Großfürsten Konstantin die Lebensgefährtin gefunden werden. Der Kaiserin war zwar schon früher nahegelegt worden, ihren zweiten Enkel mit einer Prinzessin von Neapel zu verheiraten. Diesen Plan hatte sie aber abgelehnt.

[66] *Moroškin*, Ezuity v Rossii, Bd. II, S. 21—25.

Eine deutsche Prinzessin schien ihr auch in diesem Falle geeigneter als eine Bourbonin. Fraglos spielte die Konfessionsfrage dabei eine große Rolle. Die Kaiserin hielt in dieser Hinsicht an ihrem Grundsatz fest. Sie wählte auch diesmal wieder ein kleines protestantisches Fürstenhaus, aus dem die Gemahlin des Großfürsten Konstantin kommen sollte. Die Vermittlung übernahm General Andreas Budberg, der in Coburg gleich volle Bereitwilligkeit fand.[67] Er übermittelte der Erbprinzessin, der Gemahlin des Prinzen Franz Friedrich Anton von Sachsen-Coburg-Saalfeld, die Einladung, mit ihren drei Töchtern, Sophie, Antoinette und Julie-Henriette-Ulrike zu einem Besuch nach Petersburg zu kommen. Die Erbprinzessin führte über die Reise und ihren russischen Aufenthalt Tagebuch, das uns über alle Vorgänge und Verhandlungen gut unterrichtet.[68]

Am 17. Oktober 1795 waren die coburgischen Damen in der russischen Residenz eingetroffen. Die Erbprinzessin beschreibt genau den Empfang durch die Kaiserin. Am ersten Sonntag nach der Messe führte die Kaiserin den Großfürsten Konstantin in der Familie der Erbprinzessin ein. Der erste Eindruck war auf beiden Seiten sehr günstig. Die Erbprinzessin meinte, „in den reinen glänzenden Augen" Konstantins seine unverdorbene Seele zu sehen. Mit Leib und Seele Soldat, hatte er schon als 16jähriger „ganz den plis eines Offiziers". Sein älterer Bruder Alexander wird als bildschön, zuvorkommend und gesprächig geschildert, seine Gemahlin als gutmütig, hübsch und fein.

Bereits nach wenigen Tagen konnte die Erbprinzessin an ihren Gatten nach Hause schreiben: „Alles ist entschieden, und entschieden, wie Du es erwartet hast. Julchens Stern hat obgewaltet..." Die Umgebung, vor allem der am Hofe herrschende Ton und das brüderliche Verhältnis zwischen Alexander und Konstantin, hatten es ihr angetan. Sie hatte von allem, was sie sah und erlebte einen so angenehmen Eindruck, daß sie ruhig und zufrieden war, ihr Kind gerade hier zurückzulassen.

Am 24. Oktober hatte Konstantin offiziell um die Hand der Prinzessin Julie angehalten. Die Erbprinzessin schreibt darüber: „Ich sagte ihm, daß ich ihm das Glück meines Kindes anvertraue, daß er sie bey einem sehr sensiblen Charakter ungemein glücklich, aber auch unglücklich machen könne. Son sort et son bonheur dépendent seulement de vous!" Die Schwiegermutter ist von Konstantin auch weiterhin so begeistert wie von seinem älteren Bruder.

---

[67] Sbornik, Bd. 5, S. 19.

[68] „Petersburger Tagebuch der Frau Erbprinzessin Auguste Caroline Sophie von Sachsen-Coburg-Saalfeld, 1795." Hrsg. v. *K. v. Arnswaldt*, 1907.

Seinen Charakter hatte sie dabei ganz unrichtig eingeschätzt und völlig übersehen, wie trotzig, ungeduldig und jähzornig er war.[69] Statt dessen schreibt sie von Konstantin, den sie nach dem Bilde des ausgeglicheneren Alexander beurteilt, in überschwänglicher Weise: „Mehr Herzensgüte, als diese beyden jungen Leute haben, kömmt nicht leicht vor." „Julchen wird sehr glücklich in dieser Familie seyn ...", und weiter: „Ich verlasse Julchen sehr ruhig. Nirgends könnte sie besser aufgehoben seyn. Ihre zukünftige dame d'honneur ist eine Deutsche aus Livland, die Generalin Renner. Man kann Gott nicht genug danken, daß alles so gut geht."[70]

Mit der am 7. November angetretenen Rückreise schließt das „Petersburger Tagebuch" der Erbprinzessin ab. In Gatschina wurde beim Großfürsten Paul Rast gemacht. Dann ging die Reise auf dem üblichen Landwege weiter. Auf die Einzelfragen, die mit der Verlobung und Heirat ihrer Tochter in Petersburg zusammenhingen, geht die Erbprinzessin mit keinem Wort mehr ein. Sie erwähnt nur noch die großen Geschenke, die die Kaiserin ihr, ihren Töchtern und den Coburgischen Bediensteten machte. Die Frage des Glaubenswechsels wird gar nicht berührt. Das ausgehende 18. Jahrhundert war so aufgeklärt und fortgeschritten und die kleinen Fürstenfamilien hatten so große Sorgen, die Prinzessinnen standesgemäß zu versorgen, daß an die innersten Fragen beim Eingehen einer Ehe nicht mehr gedacht wurde. Nach den zahlreichen Präzedenzfällen erschien es als Selbstverständlichkeit, daß eine russische Großfürstin auch zur russischen Kirche übergetreten sein müßte. Dazu wurde der Glaubens- bzw. Konfessionswechsel als eine mehr oder weniger äußerliche Angelegenheit angesehen.

Am 2. Februar 1796 trat Prinzessin Julie in Petersburg zur östlich-orthodoxen Kirche über und erhielt dabei den Namen Anna Feodorovna. Den kirchlichen Akt vollzog Metropolit Gavriil von Petersburg. Die Trauung fand bereits am 15. Februar statt; die Feierlichkeiten dauerten mit Unterbrechungen bis zum 27. Februar fort.

Während Konstantin zu Beginn des Jahres an seinen Lehrer Laharpe noch begeisterte Briefe schrieb und seine Gemahlin „die liebreizendste aller Frauen"[71] nannte, änderte sich das Verhältnis zur Großfürstin bald völlig. Von einer Ehe konnte keine Rede mehr sein. Das beiderseitige Verhältnis der Ehegatten zueinander war

---

[69] Die Charakteristiken der Erbprinzessin zeichnen sich durch einseitige Verallgemeinerungen aus. Insonderheit hat sie das Wesen ihres Schwiegersohnes Konstantin völlig verkannt. Zur Korrektur vgl. *E. P. Karnovič*, Velikij knjaź Konstantin Pavlovič (Russkaja Starina 1877, S. 237).

[70] „Petersburger Tagebuch", S. 11.

[71] Sbornik, Bd. 5, S. 61.

gänzlich ablehnend. Im Jahre 1801 verließ die Großfürstin Anna Feodorovna Rußland für immer. Fast 20 Jahre später wurde die Ehe vom Hl. Synod förmlich gelöst und für nichtig erklärt.[72]

Überblicken wir die im Laufe des 18. Jahrhunderts zwischen russischen Großfürsten und deutschen Prinzessinnen erfolgten Eheschließungen, so können wir allgemein feststellen, daß dabei ein seit Peter d. Gr. befolgter Grundsatz immer in Anwendung gebracht wurde und Geltung behalten hat. Die Gemahlinnen für russische Großfürsten wurden aus kleinen protestantischen Fürstenhäusern gewählt. Es sind zwar auch von katholischen Herrscherhäusern Versuche unternommen worden, in verwandtschaftliche Beziehungen zum russischen Kaiserhause zu kommen, doch sind diese Versuche nie von Erfolg gewesen. Auch blieb es im 18. Jahrhundert bei der Bevorzugung kleiner Häuser, wobei Fürstenfamilien mit gutem Stammbaum sowohl aus Nord- als auch aus West- und Süddeutschland in gleicher Weise beteiligt wurden. Von russischer Seite sind politische Gesichtspunkte dabei kaum angewandt worden. In stärkerem Maße sind diese nur von Friedrich d. Gr. berücksichtigt worden, für den Ehestiftungen, in denen er eine so glückliche Hand hatte, Mittel zu politischen Zwecken waren.

Dagegen ist ein anderer Grundsatz, den Peter d. Gr. bei der Heirat seines Sohnes aufgestellt und praktisch durchgeführt hat, nämlich der der Toleranz in Glaubensdingen, seit der Zeit der bigotten Kaiserinnen Anna Ioannovna und Elizaveta Petrovna fallen gelassen worden. So kam es, daß es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schon als Axiom galt, zur Gewinnung der russischen Krone gehörte auch der russisch-orthodoxe Glaube.

Erst 1874 hatte Alexander II. in der richtigen Erkenntnis, daß die Forderung des Glaubenswechsels vor der Heirat mit russischen Großfürsten zu hart und fremdländischen Prinzessinnen gegenüber zu ungerechtfertigt sei, zur Politik Peters d. Gr. zurückgelenkt. Seine Bestimmung ging dahin, daß die deutschen Prinzessinnen, wenn sie russische Großfürsten heirateten, ihren evangelischen Glauben behalten durften.

Leider ist diese Verfügung von keiner langen Dauer gewesen. In den zehn Jahren, die sie in Geltung war, ist sie nur zweimal in Anwendung gekommen. Sobald Pobedonoscev entscheidenden Einfluß unter Alexander III. erlangte, sorgte er dafür, daß die alte Forderung, die dem nationalen Arsenal entstammte, wieder in Kraft gesetzt wurde.[73] Die menschlichen, gewissensmäßigen Momente wur-

---

[72] PSZ 23, Nr. 17 436.

[73] *H. Dalton*, Lebenserinnerungen, III (1908), S. 182 ff.

den dieser nationalen Forderung preisgegeben. Jede Prinzessin fremder Konfession, die einen russischen Großfürsten heiratete, war danach wieder gezwungen, zur russischen Kirche überzutreten. Freilich galt dieses Opfer der einen mehr als der anderen, aber ein Opfer blieb es auf jeden Fall. Dieses Opfer mußte das Gewissen belasten, durch Untreue ihrem Glauben gegenüber auf den Thron gelangt zu sein, und mußte die Freude am künftigen Leben vergiften. Sollten auch einige der deutschen Prinzessinnen sich später völlig in die russischen Lebensverhältnisse hineingefunden haben und sich mit dem russischen Volke verbunden fühlen, so mußte es trotzdem ein schlechtes Zeichen sein, daß am Anfang ihres Weges zum Thron und ihrer häufig umfassenden und entscheidenden Tätigkeit an Volk und Staat die Verleugnung des väterlichen Glaubens stand. Gerade den besten unter ihnen hat daher trotz ihrer Jugend dieser Schritt oft unsagbare Schwierigkeiten bereitet. In kirchlicher Hinsicht blieben die meisten unter ihnen indifferent. Den Zugang zum russischen Volk hat dieser äußerliche Akt ihnen auch nicht gebracht. Auch ihre persönliche Wirksamkeit erfuhr dadurch keine Bereicherung. Die Forderung des Glaubenswechsels blieb daher aufs Ganze gesehen nur eine Hemmung; eine positive Wirkung ist von hier nicht ausgegangen.

Tübingen und Byzanz.[1]

Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jahrhundert.

Von

Walter ENGELS, Marburg (Lahn).

1. Die äußeren Umstände, die die Voraussetzung zu einer erstmaligen längeren direkten und offiziellen Fühlungnahme zwischen Protestantismus und östlich-orthodoxer Kirche schufen.

Durch die verschiedenen Aktionen Melanchthons[1a] und durch die Veröffentlichungen des Chytraeus[2] war man in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in der deutschen Reformation endlich auch in weiteren Kreisen auf die östlich-orthodoxe Kirche aufmerksam geworden. Jedoch waren diese Annäherungs- und Verständigungsversuche nie über die allerersten Anfänge hinausgekommen und die kaum aufgenommenen Beziehungen schliefen alsbald wieder ein. Der Grund hierfür lag

---

[1] Zwei vorläufige Behandlungen hat unser Thema bereits im vergangenen Jahrhundert erfahren. Die eine ist von *Schall, J.*, „Tübingen und Konstantinopel. Ein theologischer Briefwechsel aus dem Zeitalter der Reformation" in Blätt. f. Württ. Kirch.-Gesch. 7, 1892, S. 33 ff., und die andere, vom rein geschichtlichen Standpunkt aus, von *Landenberger, A.*, „Die Reise zweier württ. Gesandtschaftsprediger nach Constantinopel im Jahre 1573 und 1577, nach ihrem Tagebuche erzählt" in Liter. Beilage d. Staatsanzeig. f. Württ., Stuttgart 1888, S. 191 ff.

Dann ist zum ersten Male wieder im Jahr 1939 eine Bearbeitung erschienen von *Georgi, Curt R. A.*, „Das erste Gespräch zwischen Protestantismus und Ostkirche" in: „Eine heilige Kirche", hrsg. v. *Friedr. Heiler*, 21. Jahrg. (1939), S. 193—207. Der Akzent wie auch der Wert dieser Darstellung liegt vornehmlich auf dogmengeschichtlichem Gebiet. Die kirchengeschichtliche Seite kommt dagegen jedoch zu kurz. Infolge der Nicht-Benutzung des handschriftlichen Materials (in Tübingen) fehlen ferner manche wesentliche Einzelheiten und wichtige Einsichten in die Hintergründe der ganzen Aktion.

Von griechischer Seite sind zu nennen: *Μυστακίδου, Β. Α.*, „Germano-Graeca *Γερμανία-Ἑλλάς κατὰ τὸν (ΙΣΤ) Αἰῶνα*". *Ἐν κωνσταντινουπόλει* 1922, und *Καρμίρη, Ἰω. Ν.*, „*Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*", Tom I *Ἀθῆναι* 1937.

[1a] Es sind dies sein Briefwechsel mit dem griechischen Gelehrten Antonios Eparchos aus dem Jahre 1544, sein Zusammentreffen mit dem griechischen Fürsten Heraklides Despota und dessen Aktion in der Moldau und seine anläßlich des Besuchs des Diakons Demetrios in Wittenberg an den Patriarchen Joasaph gerichtete Botschaft (1559). Hierüber siehe die einzelnen Veröffentlichungen von *Ernst Benz* in den letzten Nummern des „Kyrios".

[2] Siehe *meinen* Aufsatz über Chytraeus in Kyrios, IV (1939), Heft 3/4.

in erster Linie in der großen räumlichen Entfernung zwischen Deutschland und dem Orient, zumal damals zwischen den beiden Kirchen sich obendrein noch das Reich des türkischen Erbfeindes ausdehnte. Damit hing es zusammen, daß schon ein nur äußerliches gegenseitiges Sich-Kennenlernen außerordentlich erschwert war; denn ohne eine anschauliche Vorstellung von der religiösen Welt des andern konnte sich von vornherein kein tiefergehendes „Gespräch“ entwickeln.

Diese sehr hinderlichen äußeren Verhältnisse sollten nun durch das Eintreten besonderer günstiger Umstände plötzlich eine glückliche Wendung erfahren. Unverhofft ergab sich in den 70er Jahren für die deutschen Protestanten die Möglichkeit einer längeren und ganz persönlichen Berührung mit den Führern der Ostkirche.

Seit den Vorstößen Sultan Solimans im Jahre 1529 war der deutsche Kaiser den Türken in gewissem Sinne tributpflichtig, d. h. er erkaufte sich alljährlich durch große Geldsummen den Frieden an den Grenzen in Ungarn, Kroatien und gegen Siebenbürgen hin.[3] Zur Überbringung dieser „Präsenten“ (wie man es in Wien nannte) bzw. dieses „Tributes“ (wie die Türken sagten) sowie zur Beilegung der fortgesetzten „Grenzzwischenfälle“ weilte seit 1544 stets eine kaiserliche Gesandtschaft an der Hohen Ottomanischen Pforte zu Konstantinopel. Diese kaiserlichen Legaten waren meist österreichische Adlige, die oft mehrere Jahre in Byzanz lebten und dorthin auch ein größeres Gefolge mitnahmen.

In den Jahren 1573—1581 trat nun der außergewöhnliche Fall ein, daß gleich zwei kaiserliche Gesandte hintereinander evangelische Adlige waren, die unter der Regierung des protestantenfreundlichen Maximilian II. in Österreich zu führenden Stellungen aufgerückt waren: David Ungnad von Sonnegk und Herr Joachim von Sintzendorff.[4] Beide Legaten nahmen für ihren längeren Aufenthalt in Konstantinopel einen evangelischen Hofprediger mit.

Sich aus der Heimat von einem deutschen Seelsorger an den Hof des Sultans begleiten zu lassen, das war bisher noch nicht dagewesen. Nicht etwa, weil die bisherigen katholischen Gesandten einen solchen geistlichen Beistand für überflüssigen Luxus angesehen hätten. Auch sie hielten es für zweckmäßig, der heiligen

[3] Vgl. *N. Jorga*, Geschichte des Osmanischen Reiches, in Allgem. Staatengesch., 1. Abt., Werk 37, Bd. 2, S. 414 ff., und Bd. 3, S. 81 ff.

[4] Einzelheiten über die Gesandtschaften David Ungnads und Joachim von Sintzendorffs in den beiden Reisetagebüchern ihrer Gesandtschaftsprediger:

Salomon Schweigger, Ein newe Reyßbeschreibung auß Teutschland nach Constantinopel vnd Jerusalem. — Nürnberg 1608.

Stephan Gerlachs deß Aelteren Tagebuch / Der von zween Glorwürdigsten Römischen Kaysern / ... / An die Ottomanische Pforte zu Constantinopel abgefertigten ... Gesandtschafft. Auß den Gerlachischen / ... / eygenhändig auffgesetzten vnd nachgelaßenen Schrifften / Herfür gegeben durch seinen Enckel M. Samuelem Gerlachium. — Franckfurth am Mayn 1674.

Sakramente ihrer Mutter Kirche in der Höhle des Antichristen nicht zu entbehren. Aber es war so, daß die römische Kirche in Byzanz selbst ein eigenes Kloster unterhielt und „diejenigen Oratores / so der Römischen Kirchen zugethan / die brachten Sontags einen Messpriester aus S. Peters Kloster von Galata / der verricht in des Legaten Gemach sein gewöhnliche Mess...".[5] Während Rom die unmittelbare Fühlung zur Kirche des Ostens nie ganz verloren hatte, traten die deutschen Lutheraner hier durch die zwei Hofprediger der beiden kaiserlichen Gesandten zum erstenmal an Ort und Stelle in eine direkte Beziehung zur griechischen Kirche.[6]

Freilich, der Aufenthalt zweier lutherischer Theologen in der Metropole der östlich-orthodoxen Kirche hätte noch an und für sich für den deutschen Protestantismus kaum eine größere Bedeutung gehabt, wenn diese nicht gleichzeitig die Exponenten und Werkzeuge der kirchenpolitischen und ökumenischen Pläne des deutschen Luthertums gewesen wären. Führend war hier neben Wittenberg in erster Linie die Universität Tübingen. Württemberg war ja das einzige größere protestantische Territorium in Süddeutschland und Tübingen im deutschen Süden die führende protestantische Universität und hier hatte schon immer regstes Interesse bestanden für die religiösen Probleme des europäischen Südostens.[7]

Welche persönlichen Absichten und Beziehungen David Ungnad bei der Suche nach seinem Gesandtschaftsprediger im einzelnen leiteten, wissen wir nicht. Jedenfalls aber fiel seine Wahl auf einen Theologen eben der Universität Tübingen, nämlich auf den jungen Stephan Gerlach,[8] der damals Repetent am Stift war. Damit aber waren die Theologische Fakultät Tübingen und das württembergische Konsistorium in die Beorderung Gerlachs zum Posten eines Gesandtschaftspredigers eingeschaltet. Und so erklärt es sich, daß diese zunächst rein private Tätigkeit Gerlachs in Byzanz eine so hochoffizielle kirchenpolitische und ökumenische Bedeutung bekommen konnte.

---

[5] Schweigger, Newe Reyßbeschr., S. 68.

[6] Es ist bezeichnend, daß der Patriarch Cyrillus Lukaris, unter dessen Führung die griechische Kirche in den Jahren nach 1620 eine starke Wendung zum Protestantismus durchmachte, in seinen evangelischen Neigungen ebenfalls sehr stark durch einen holländischen Gesandten, Cornelius vom Haghe, und den von ihm 1628 an die holländische Gesandtschaft berufenen kalvinistischen Botschaftsprediger, Anton Leger, bestärkt wurde. Vgl. dazu: *Phil. Meyer*, in: Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche, XI, S. 682 ff.; *Schlier, R.*, Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel, Marburg 1927.

[7] Siehe die Veröffentlichungen von *Ernst Benz*, „Hans v. Ungnad und die Reformation unter den Südslawen", in Zeitschr. f. Kirch.-Gesch., LVIII. Bd. (1939), Heft 3/4, S. 387 ff., und *Günther Stökl*, „Die deutschslawische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert", in der Schriftenreihe des Osteuropa-Institutes, Breslau, hrsg. von *Hans Koch*.

[8] Näheres über Gerlachs Leben bei *Landenberger, A.*, „Die Reise zweier württ. Gesandtschaftsprediger...", in: Literar. Beilage d. Staatsanz. f. Württ., Stuttgart 1888, S. 191.

2. Die erste Fühlungnahme.

a) Der humanistische Ausgangspunkt.

Der Mann nun, dessen rein privater Initiative wir die eigentliche Anbahnung dieses für die Folgezeit so ergebnisreichen brieflichen und persönlichen Verkehrs der Tübinger mit den damaligen Männern der Ostkirche verdanken, ist der Tübinger Professor Martin Crusius.

Martin Crusius,[9] geboren 1526 im Bambergischen, war seit 1559 Professor für Griechisch in Tübingen. Er gehört zu dem Gelehrtentyp, der weniger durch große, geniale Ideen, als durch Sammelfleiß und unermüdliche Arbeitsleistung sich auszeichnet. Von seinen mit pedantischer Genauigkeit und Vollständigkeit verfaßten Schriften und Tagebüchern, die eine unersetzliche Fundgrube für Historiker aller Art bedeuten, sind am wichtigsten die „Annales Suevici" (1595/96), die „Turcograecia" (1584), die „Germanograecia" (1585), sowie seine handschriftlichen „Diaria", Bd. I—IX (1573—1604).

Crusius erkannte, daß die Mission Gerlachs in Konstantinopel sich nicht in einer belanglosen Hofpredigertätigkeit bei dem deutschen Gesandten erschöpfen dürfe, sondern daß Stephan Gerlach vielleicht zu einer ganz großen Aufgabe berufen sei, nämlich Mittelsmann und Verbindungsmann zu sein zu dem Griechentum seiner Zeit. Und deshalb drückte er Stephan Gerlach beim Abschied ein Briefbündel in die Hand, das für den Patriarchen von Byzanz bestimmt war.

Es ist jedoch nicht so, daß sich Crusius damit auch nur annähernd der Tragweite seines Tuns bewußt gewesen wäre. Seine Botschaft an den Patriarchen war nicht viel mehr als ein freundlicher Gruß und ein Empfehlungsschreiben. Von etwa von vornherein vorhandenen Unionsabsichten der Tübinger findet sich auch nicht die leiseste Spur. Ja, es läßt sich im Gegenteil sogar zeigen, daß man in Tübingen zunächst überhaupt kein ernstliches theologisches Anliegen der Ostkirche gegenüber hatte. Auf Grund der vollständig vorhandenen Dokumente,[10] die uns den Gang der Entwicklung von ihren

[9] Über Martin Crusius: Osiander, Leichpredigt über M. Crusius, Tübingen 1608; *Göz, Wilh.*, Mart. Crusius und sein Tagebuch, in: Bes. Beil. d. Staatsanz. f. Württ., Nr. 16 (31. Dez. 1921), S. 362 ff.; *ders.*, Martin Crusius u. d. Büchereiwesen seiner Zeit, in: *Göz*, Kl. Schriften, 1—8, Tübingen, 1921—1923.

[10] Es kommen hier als wichtigste in Betracht:

*M. Crusii, Diarium I—IX. Vor allem die beiden ersten Bände. Diese zum allergrößten Teil noch unedierte Handschrift enthält das für das Verständnis der eigentlichen Hintergründe der einzelnen Aktionen in Tübingen und Byzanz unentbehrliche, lückenlose und bisher nie wirklich eingehender berücksichtigte Material. Im folgenden sind alle diese neuen Funde sowie alle erstmalig zitierten Stellen im Text sowohl wie in den Anmerkungen durch ein * kenntlich gemacht.

Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Ieremiae, quae utrique ab Anno MDLXXVI usque ad

allerersten Anfängen ganz genau rekonstruieren lassen, ergibt sich vielmehr folgendes Bild.

Der Ausgangspunkt war ein humanistischer und nicht ein kirchlich-theologischer. Hören wir Crusius selbst: „Als ich erfuhr, daß (Gerlach) ... weggehen würde, dachte ich bei mir, *διηνεκῶς φιλελληνεστάτῳ ὄντι,* bei den Griechen, die es in Konstantinopel gibt, eine Probe darauf zu machen, ob sie noch die alte Sprache verstünden oder was für eine Bildung sie hätten. Also schrieb ich ein griechisches Brieflein."[11] Nicht eigentlich als Theologe, der Crusius seinem Berufe nach ja auch gar nicht war, sondern primär als Professor des Griechischen fühlt er sich zu den Griechen hingezogen. Wäre nicht sein humanistisches Interesse für die alten Hellenen und ihre modernen Nachkommen bei ihm wach gewesen, das theologisch-kirchliche Anliegen allein hätte weder Crusius, auf dessen ausschließliche Initiative zum mindesten die Aufnahme der Beziehungen zurückgeht, noch die Theologen in Tübingen auf den Gedanken gebracht, mit einem eigens anzufertigenden Schreiben an den Patriarchen heranzutreten. Man muß sich vergegenwärtigen, daß die lutherischen Theologen in jenen Jahren gerade vollständig durch die Kämpfe um die Schaffung der Konkordienformel mit Beschlag belegt waren und daher von selbst überhaupt nicht dazu kamen, ihren Blick einmal von den inneren Problemen weg — hin auf die äußeren ökumenischen Aufgaben zu lenken. Es war hier nur der „Griechenfreund", der aus Crusius sprach, und es war der Gräcist und Humanist, der sich schon seit Jahren darum bemühte, auf dem Umwege über Venedig und Genf mit echten zeitgenössischen Griechen in persönlichen Kontakt zu kommen.[12]

Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt. Wittebergae 1584.

M. Crusii, Turcograecia. Basileae 1584.

Stephan Gerlach deß Aelteren Tage-Buch. Franckfurth 1674.

David Chytraeus, Oratio de Statu Ecclesiarum ... Wittebergae 1580.

Ioh. Lamius, Deliciae Eruditorum seu Veterum Ἀνεκδότων Opusculorum Collectanea, Tom. IX. Florenz 1740.

[11] Lamius, a. a. O., S. 178. Chytraeus, a. a. O., S. 101.

[12] In diesem Sinne hatte er sich schon im Jahre 1570 an Franciscus Portus gewandt, einen gebürtigen Griechen aus Kreta, der damals Professor für griechische Sprachen in Genf war, und ihm sein Leid geklagt, daß es ihm bisher trotz wiederholter Versuche nicht gelungen sei, auf dem Umweg über Venedig mit Griechen in Berührung zu kommen (vgl. Turcograecia, S. 516). Im Grunde genommen war ja auch bei den meisten der früheren Beziehungen des Protestantismus zur Ostkirche das humanistische Interesse sehr stark mitbeteiligt oder zum mindesten der Anknüpfungspunkt: Melanchthon war ja ebenfalls Gräcist und Chytraeus stand sehr stark unter seinem Einfluß. Und Christophorus Pelargus, der später im Jahre 1588 in einem kurzen Briefwechsel mit dem Patriarchen von Byzanz stand, war damals Professor für griechische Philosophie in Frankfurt an der Oder. (Siehe Anm. 150.)

Wollte also Crusius die günstige Gelegenheit, die ihm die Reise Gerlachs nach Konstantinopel bot, ausnützen, um endlich eine Verbindung zu dem zeitgenössischen Griechentum zu bekommen und seiner Begeisterung für das Hellenentum Ausdruck zu geben, so trat die Frage an ihn heran, an wen, innerhalb des Bereiches des alten Hellas, er in diesem Falle sich wenden könnte. Denn er kannte ja niemand dort und konnte sich in der Eile auch keine Beziehungen verschaffen. Da erinnerte er sich schließlich an jene etwas geheimnisvolle Botschaft Melanchthons an den Patriarchen Joasaph in Byzanz;[13] es mußte aller Wahrscheinlichkeit auch jetzt noch ein solches Oberhaupt der dortigen christlichen Kirche geben,[14] und nach dem Zusammenbruch der alten oströmischen Kaiserdynastie im Jahre 1453 mußte dieser konstantinopolitanische Erzbischof zugleich auch der oberste Repräsentant des derzeitigen Griechentums überhaupt sein. Zwar hatte Crusius vor seiner Heiligkeit dem Patriarchen eine ehrfürchtige Scheu, aber da er sonst keine Möglichkeit sah, schien der Oberhirte von Byzanz der einzige greifbare Adressat eines evtl. Briefes zu sein. Und erst damit kam Crusius schlagartig auch die religiöse Seite in den Blickpunkt, die sein Vorhaben ja an sich trug.

Auf diese Weise müssen wir uns das Zustandekommen jenes ersten Schreibens des Crusius an den Patriarchen erklären. Wenn dieses selbst, so wie es uns heute vorliegt, an die erste Stelle umgekehrt das religiöse Motiv setzt und nicht das humanistische, so ist das bereits die nachträgliche Stilisierung. Und in diesem letzteren Sinne lesen wir denn heute, das *αἴτιον* seines *βραχὺ γρᾶμμα*[15] sei, vor allem einmal das Bedürfnis, den Patriarchen wegen des Fortbestandes der griechischen Kirche und der griechischen Bildung unter der türkischen Herrschaft zu beglückwünschen. Und dann freilich auch zum andern: er wolle als ein *διὰ παντὸς φιλέλλην ὤν*[15] dem Patriarchen gegenüber seine Teilnahme und sein Interesse für das Griechentum zum Ausdruck bringen. Aber, wie schon gesagt, der Hauptakzent liegt jetzt bereits auf dem Theologischen, und Crusius unterstreicht mehrmals die gemeinsame Verbundenheit zwischen ihm selbst und dem Patriarchen durch den Glauben: „*Ἐν τῷ σωτῆρι ἡμῶν Χριστῷ χαίρειν*" — „*ἐν τῇ χώρᾳ γὰρ ταύτῃ τὰ τοῦ χριστοῦ ... καθαρῶς καὶ πλουσιολόγως διδάσκεται*" — Griechen und Protestanten seien beide „*μέλη τοῦ σώμα-*

---

[13] Turcograecia, S. 484: „*ὕστερον ἔμαθον*" — „Ut ex Epistola Melanchthonis Graeca ad Patriarcham Joasaphum 1559 scripta."

[14] „Sed cum neminem illic novissem, praeterquam hoc, quod ibi adhuc aliquis esset Patriarcha, scripsi hanc primam epistolam ad ipsum Patriarcham" (Turcograecia, S. 484).

[15] Diar. I, S. 2 ff.; Turcogr., S. 410 f. Eine Übersetzung findet sich bei *Jul. Schall*, Tübingen und Konstantinopel, S. 41 f.

τος Χριστοῦ καὶ συνάδελφοι" und werden einst in der anderen Welt „*τὴν τρισυπόστατον καὶ φιλάνθρωπον θεοῦ ἑνότητα ὁμηγερεῖς* (= vereint) *ἀπαύστως δοξάσωμεν.*"[15] Alles zusammengenommen trägt dieser Brief des Crusius kaum mehr als den Charakter eines Empfehlungsschreibens für sich selbst und für Stephan Gerlach.

Es war nun aber diesem Brief des Crusius ein zweiter Brief[16] beigefügt, ebenfalls an den Patriarchen selbst adressiert, und zwar unterzeichnet von der Hand des Tübinger Universitätskanzlers, welchen Posten damals der durch seine Verdienste um das Zustandekommen der Konkordienformel bekannte Theologe Jakob Andreä innehatte. Martin Crusius sah nämlich ein, daß seine private Aktion bei dem Patriarchen einen wesentlich offizielleren Charakter bekam, wenn sie von einer so wichtigen Persönlichkeit wie dem Kanzler einer Universität mitunterstützt würde. Er wandte sich daher in der Eile noch an Andreä, der nun ebenfalls seinerseits nochmal eine etwas ausführlicher gehaltene Empfehlung Gerlachs hinzufügte.[17] An Stelle der persönlichen Motive des Crusiusschen Briefes finden wir eine allgemeinere Begründung: „*ἐπειδὴ τοίνυν ἀκούομεν, περὶ τῆς θεοσεβείας καὶ σοφίας σου, ᾗ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ χριστιανοῦ λαοῦ μεγάλως κοσμεῖς, εὐφημίας ἐνταῦθοι οὐ συχνάς, ἐπιστολιον αὐτῷ πρὸς τὴν ἁγιότητά σου ἐπιδοῦναι ἔκρινα.*" Schließlich fehlt auch hier nicht der Appell an die Glaubensgemeinschaft: „*Εἰς ἕνα γὰρ σωτῆρα τὸν χριστόν, ὑμεῖς τε καὶ ἡμεῖς, ἐβαπτίσθημεν, εἰς μόνον αὐτόν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους λυτρωτὴν πιστεύομεν· διά μόνου τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ καθορθώματος αὐτοῦ σωθήσεσθαι οἴδαμεν.*"

Die nähere Bewandtnis, die es mit diesem Briefe des Andreä auf sich hat, liefert nun überdies den endgültigen einwandfreien Beweis dafür, daß die Tübinger Theologen an den ganzen Beziehungen zur Ostkirche zunächst nicht das geringste besondere Interesse hatten und daß wir jene erste Fühlungnahme ausschließlich den gräcistischen Neigungen des Martin Crusius zu verdanken haben. Aus einer Notiz in dem handschriftlichen Tagebuch des Martin Crusius[18] geht nämlich hervor, daß dieses *Schreiben des Kanzlers Andreä — überhaupt nicht von diesem verfaßt war, sondern — ebenfalls von Martin Crusius. Crusius war nämlich der Sekretär des Andreä, erledigte daher auch dessen Post und hat so,

---

[16] Diar. I, S. 4 ff.; Turcogr., S. 414. Eine Übersetzung ist wieder bei *Schall* gegeben, a. a. O., S. 42.

[17] „Als ich diesen (d. h. seinen eigenen!) Brief zuvor dem verehrungswürdigen D. C. (eben Andreä) gezeigt und dabei gefragt hatte, ob ich ihn schicken dürfte, da billigte dieser D. mein Tun voll und ganz und fügte auch seinerseits einen eigenen Brief in fast dem gleichen Sinne hinzu" (Lamius, a. a. O., S. 178; Chytraeus, a. a. O., S. 102).

*[18] „Composui ego D. Cancellario, tum hanc, tum ceteras eius Epistolas: ipse vero eas perlegit. Erat ipse multis urbibus occupatissimus" (Diar. I, S. 5).

zum mindesten die ersten Briefe des Andreä an den Patriarchen, ebenfalls selbst abgefaßt. Andreä dagegen hat nicht viel mehr getan, als seinen Namen darunter gesetzt — der beste Beweis dafür, wie wenig den Tübinger Theologen von vornherein an dieser Verbindung mit dem Patriarchen lag.

Diese beiden Schriften waren schon fertig gemacht und wahrscheinlich auch schon versiegelt, da fiel dem Crusius ein, er könnte doch dem Patriarchen als „specimen aliquid nostrae doctrinae et mei studii Graeci"[19] noch eine Predigt beilegen, die der Kanzler Andreä am Sonntag zuvor gehalten hatte. An jenem 5. April war nämlich Stephan Gerlach am Altar in der Tübinger Stiftskirche feierlich zu seinem Hofpredigeramt eingesegnet worden. Crusius hatte die seltsame Gewohnheit, Sonntag für Sonntag jede in der Stiftskirche gehaltene Predigt sofort an Ort und Stelle ins Griechische zu übersetzen und sie in gekürzter Form in griechischer Sprache mitzuschreiben. So hatte er es auch bei der Amtseinführung Gerlachs am letzten Sonntag getan, und er brauchte nur schnell noch eine Kopie dieser Predigt[20] anzufertigen, um sie den beiden Briefen an den Patriarchen von Byzanz beizulegen, damit dieser einen „Geschmack von unserer Religion" bekäme. Auch an der Übersendung dieser seiner Predigt ist Andreä vollständig unbeteiligt.[21]

b) Die ersten Anknüpfungsversuche Stephan Gerlachs.

Am 8. April — es ist das Jahr 1573 — gab Stephan Gerlach seine „Letze zu Tübingen" und tags darauf machte er sich auf den Weg.[22]

*Er kam zunächst ins Österreichische, wo er die Zeit, bis er mit seinem „gnädigen Herrn" zusammentraf, mit Predigen, Kindertaufen, Eheneinsegnen und Krankenbesuchen verbrachte, da an evangelischen Pfarrern in den österreichischen Landen dazumal großer Mangel war. Am 10. Juli endlich trat David Ungnad, der neue kaiserliche Gesandte an der ottomanischen Pforte, mit seiner Begleitung — im ganzen 60 Personen — zu Schiff auf der Donau die Abfahrt zur Hauptstadt des Sultans an. Hinter Komorra (Komorn) kamen sie zum erstenmal auf türkisches Gebiet, wo sie alsbald von fünf türkischen Schiffen mit weißen und roten Fahnen empfangen und nach türkischer Sitte von den Anführern mit auf die Brust gelegten Armen und in gebückter Haltung feierlich begrüßt wurden. Über Ofen geht es dann weiter nach Weißenburg (Alba Graeca — Belgrad), wo sie „die Gutschen herausgeführet / vnd sich auff die Reise zu Land gerüstet". Jetzt werden die Eindrücke aus dem Reiche des „Erbfeindes" und des „Antichristen" reicher und Gerlach kann die ersten wertvollen Aufzeichnungen in sein Reisetagebuch machen bzw. sie den heimwärts

---

[19] Diar. I, S. 3; Turcogr., S. 486.

[20] Die „summa" dieser Predigt hat Crusius in seiner Turcograecia, S. 411 ff., abgedruckt.

[21] „Illas duas conciones, ego meo impulsu, non D. Cancellarii, miseram" (Turcogr., S. 488).

[22] Gerlach, Türck. Tag-Buch, S. 1 ff.

eilenden Kurieren für seine Freunde in Tübingen mitgeben. So ziehen sie während des Juli durch Jakodna (Jágodnjak), Sophia, Philippopel und Adrianopel ihrem Ziele zu.

Endlich, vier Monate nach Gerlachs Abschied von seiner schwäbischen Heimat und zwei Monate nach der Abfahrt aus Wien, am 6. August des gleichen Jahres 1573 ritt der deutsche Gesandte der hohen kaiserlichen Majestät durch die Tore der alten Kaiserstadt in das goldene Byzanz ein, feierlich eingeholt von „etlichen türckischen Herren / welche man Zauschen nennet", sowie von dem bisherigen kaiserlichen Gesandten, Carl von Rym, und der „Venedischen Bottschafft". Die bald ihren Anfang nehmenden Audienzen des kaiserlichen Legaten beim Sultan, die Überreichung der „Präsenten", die Verhandlungen wegen des Friedens „an der vngarischen vnd crabatischen Grentzen" und wegen der Auslieferung der Gefangenen gehen uns in unserem Zusammenhange nichts weiter an. Auch der Eindruck, den das Leben und die Religion der Griechen auf den deutschen Lutheraner Gerlach gemacht haben, soll uns hier nicht beschäftigen. Wir wollen hier nur das eine verfolgen, nämlich wie sich Stephan Gerlach seines Auftrages an den Patriarchen entledigt hat.

Hier muß nun zunächst ein Wort über den damaligen Patriarchen eingeschaltet werden.

Jeremias II.,[23] nach seinem Geschlecht *ὁ Τρανός* genannt, stammte aus Anchialos am Schwarzen Meer, wo er 1539 geboren wurde. Zunächst Metropolit von Larissa, wurde er im Jahre 1572 zum ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel gewählt, wo er mit zwei Unterbrechungen von 1572—1579, von 1580—1584 und von 1586—1595 bis zu seinem Tode in entscheidungsreichen Zeiten die Geschicke der griechischen Kirche lenkte.

Persönlich zwar ohne eigentliche wissenschaftliche Bildung war er ein „sittlich ernster, energischer Mann, der seine ganze Person für das Wohl der ihm anvertrauten Kirche einsetzte" (*Phil. Meyer*). Im Innern hob er den Verfallszustand seiner Kirche kräftig, vor allem durch seine Maßnahmen gegen die Simonie, gegen die Unkenntnis der Priester und vor allem durch die Einrichtung von Schulen. Weiter tat er auch als Bauherr sehr viel für das äußere Ansehen seiner Kirche. Im Jahre 1589 richtete er in Moskau durch seine persönliche Anwesenheit ein eigenes Patriarchat ein. In seiner äußeren Kirchenpolitik ist er ferner in der Geschichte seiner Kirche hochberühmt durch seine erfolgreiche Abwehr der häretischen Einflüsse, die von seiten des römischen Katholizismus und des deutschen Protestantismus kamen: Rom war es, das mit allen Mitteln versuchte, den byzantinischen Patriarchen zur Annahme des 1582 neu herausgekommenen gregorianischen Kalenders zu veranlassen. Und die Aktion der deutschen Protestanten ist ja der Gegenstand unseres Themas hier.

Zunächst erwies es sich nun für Gerlach ganz unerwartet schwierig, überhaupt an den Patriarchen heranzukommen. Einmal lag der Palast des Jeremias in einem ganz anderen, von der deutschen Gesandtschaft weit entfernten Stadtteil und „für ausländische Christen war es nicht ungefährlich, ohne einen Janitscharen auf den Straßen herumzulaufen, wegen der Nachstellungen der Türken",[24] die herumstreifende „Christenhunde" einfach aufgriffen und sie als Sklaven verkauften. Dazu kam, daß Gerlach außerdem jemand benötigte,

---

[23] Die zahlreiche Literatur über Jeremias II. ist zusammengestellt von *Phil. Meyer*, Artik. „Jeremias" in: Realenz. f. prot. Th. u. K., Bd. VIII, S. 660.
[24] Turcogr., S. 486; Diar. I, S. 13 ff.

der ihn bei dem Patriarchen einführte, damit er überhaupt vorgelassen und angehört wurde und damit er nicht durch irgend eine Taktlosigkeit oder Verletzung der äußeren Form und des Zeremoniells von vornherein alles verdarb. So muß er also zunächst einmal die Ungeduld seiner zu Hause schon gespannt wartenden Freunde vertrösten.[25]

Endlich nach zwei Monaten wurde er — wie, wissen wir nicht — mit dem Rhetor des Patriarchen, dem alten Johannes Zygomalas bekannt. Dieser nun vermittelte ihm die Bekanntschaft eines italienischen Arztes, eines Dr. Manlius, der ebenfalls dem Patriarchen seine Aufwartung machen wollte, und in dessen Begleitung begab sich Gerlach zur Audienz ins Patriarchat, wo Johannes Zygomalas sie meldete und dann während des folgenden offiziellen Empfangs den Dolmetscher spielte, da Stephan Gerlach das Neugriechische ja nicht beherrschte.[26] Über diesen ersten Besuch Gerlachs beim Patriarchen Jeremias II. am 15. Oktober 1573 findet sich in dem Tagebuch Gerlachs folgende Eintragung:[27]

*„Den 15. bin ich mit Hn. D. Manlio / zum Patriarchen gegangen / vnd hab ich deß Herrn Cantzlers D. Andreä / vnd Herrn Krussi ... Schreiben ihm eingehändiget / wir grüsten ihn / vnd wündschten ihm / durch seinen Dolmetschen / den alten Zigomala / alles glückliche Wohlergehen / küsten ihm die Hände. Er gieng zu vnß herauß / hatt ein lang schwartz vnd mit Rauchwerck gefüttertes Kleid an / über dem Kopf nach ihrer Weise / eine schwartze Mönchskappe / hinten über den Rücken hinunterhangend / ... Er ist gar ein freundlichholdseeliger Mann / starck von Leib / langer Statur / feisten Angesichtes / langer Kopfhaar / brauner aber mehr rother Farbe / hat einen ziemlich breiten / nicht gar langen / vnd braunen Bart: trägt einen schwartz — doch mehr weißen Patriarchenstab ...“

Wesentlich wichtigere Einzelheiten über diesen Besuch können wir jedoch einem Briefe Gerlachs an Andreä vom 1. Dezember entnehmen:[28]

„Als durch den Redner unsere Anwesenheit gemeldet war, empfing uns nach einer kleinen Weile der Patriarch in Begleitung einiger griechischer Diakonen und Mönche aufs freundlichste in einem Vorzimmer. Nachdem er sich auf einem Stuhl niedergelassen hatte und wir nach dem Zeremoniell seine Hände geküßt hatten, wünschte der Doktor auf Italienisch durch den Dolmetscher mit vielen Worten in seinem eigenen und in meinem Namen seiner Heiligkeit Heil und allen Segen und Frieden in der Leitung seiner Kirche ... Hierauf kündigte er ... dem Patriarchen, der es schon früher von ihm erfahren hatte, an, daß ich einen Brief von gelehrten und hervorragenden Männern aus Deutschland für seine Heiligkeit bei mir hätte, welche sie mit gnädiger Gesinnung anzunehmen und

*[25] „Continui me hactenus propter aerem minus convenientem“ (Diar. I, S. 10).

[26] Über die „Diplomatensprache“ am Hofe des Patriarchen im Verkehr mit ausländischen Gästen bemerkt Crusius i. d. Turcogr., S. 486: „Moris autem est, peregrinos, cum Praesulibus et eminentibus personis, per Interpretem loqui, et quod Graeci omnes, etiam docti, vulgari tantum lingua utantur.“

[27] Gerlachs Tage-Buch, S. 29.

[28] Diar. I, S. 13—15; Turcogr., S. 486.

bei passender Gelegenheit darauf zu anworten geruhen möge. Worauf er, sie seien ihm sehr angenehm und alsbald werde er die Antwort erteilen. Ohne dann die Briefe in unserem Beisein zu entsiegeln, übergab er sie seinen Beamten, versicherte uns dann seines besonderen Wohlwollens und, nachdem wir ihm abermals den Kuß gegeben hatten, entfernte er sich wieder."

Hatte aber Gerlach erwartet, daß ihm schon in den nächsten Tagen der Patriarch einen erfreulichen Bescheid geben würde, ja ihn vielleicht sogar — nach dem Lesen des Inhalts der Botschaft — mit allen Ehren als Bruder in Christo zu sich laden würde, um ihm zunächst einmal gleich eine freudige Erwiderung an die Tübinger mitzugeben, so sah er sich darin allerdings schwer getäuscht. Der Patriarch brauchte vielmehr fast ein dreiviertel Jahr, bis er endlich zur Beantwortung die Zeit fand und stellte somit Crusius und die Tübinger, wie auch Gerlach auf eine harte Geduldsprobe. Es zeigte sich hier schon beim ersten Beginn der ganzen Beziehungen, daß das treibende aktivere Element immer die Protestanten waren und daß die Griechen, zum mindesten Jeremias selbst, stets nur die passive Rolle spielten und an dem Fortgang der Beziehungen nie sonderlich interessiert waren. Dieses anfängliche Verhältnis hat sich, wie wir später sehen werden, auch in der Folgezeit kaum irgend einmal ernstlich verschoben.

Was bedeuteten auch schon der Besuch Gerlachs und die Briefe der Tübinger für den Patriarchen? Wie oft hatte er schon Botschaften aus dem lateinischen Westen erhalten, und ob deren Absender nun aus Deutschland und von einer lutherischen Richtung jener „Neuerer" stammten, — für ihn waren sie alle papistisch und gehörten zum „alten Rom". Was konnte für die Ostkirche, die so viele traurige Erfahrungen mit dem Westen gemacht hatte, auch von dorther Gutes kommen?

Dazu war der Patriarch Jeremias durch innerkirchliche Sorgen mehr als genug in Anspruch genommen. Vier Tage nach dem Besuch Gerlachs begab er sich bereits wieder auf Visitation nach Griechenland, nachdem er zuvor Stephan Gerlach durch seinen Notarius hatte mitteilen lassen, er werde ihm die betreffende Antwort von unterwegs zukommen lassen. Es verstrichen dann jedoch Wochen, ohne daß der Patriarch auch nur das geringste von sich hören ließ. Gerlach blieb nichts anderes übrig, als sich abermals mit der patriarchalischen Residenz in Verbindung zu setzen, und da stellte sich heraus, daß Jeremias die Schreiben der Tübinger — überhaupt nicht seiner eigenen persönlichen Antwort für wert gehalten hatte, ähnlich wie umgekehrt schon Andreä, sondern die Anfertigung derselben seinem Stellvertreter, dem Bischof von Redina, aufgetragen hatte. Der hatte nun auch die Erwiderung auf die Schreiben der Tübinger abgefaßt und an den Patriarchen eine Abschrift zur Begutachtung und Unterzeichnung weitergeschickt, aber die ganze Zeit

keine Nachricht mehr hierüber erhalten.[29] So war also vorläufig nichts zu erreichen.

c) Der erste Zwischenfall.

Dazu kam, daß trotz aller Ehrerbietung seitens der Tübinger ihr Schreiben bei dem Patriarchen eine kleine Mißstimmung hervorgerufen hatte — ein interessanter für die ganzen Beziehungen sehr bezeichnender Zwischenfall, der nur auf ein harmloses Mißverständnis zurückzuführen war. Wie bereits erwähnt, hatte Crusius seinem eigenen Brief und dem des Andreä noch eine griechisch geschriebene Predigt über den „Guten Hirten“ auf Grund von Joh. 10 hinzugefügt. Da er diese Predigt aber erst im allerletzten Moment noch rasch in das Briefbündel gesteckt hatte, konnte er ihrer in den Briefen keine Erwähnung mehr tun.[30] So schrieb er nur auf den unteren Rand jenes Bogens, auf dem die Predigt stand, dazu noch auf Lateinisch,[31] daß er sie als „specimen aliquid doctrinae nostrae“ schicke und weil „post eam concionem Gerlachium ordinatum“ sei.

Als nun der Patriarch nach einigen Tagen jene griechische Predigt, die ihm Gerlach mit ausgehändigt hatte, las und sich nicht den Grund erklären konnte, warum sie mitgeschickt worden war, auch die lateinische Bemerkung, die Crusius darunter geschrieben hatte, entweder nicht verstand oder übersah, da tat ein Mönch die verhängnisvolle Äußerung, ihr Tübinger Absender habe damit wohl in versteckter Form zum Ausdruck bringen wollen, der Patriarch sei ein „schlechter Hirte“, dem die abendländischen Theologen eine Lektion über das richtige Hirtenamt erteilen wollten.

Dieser Zwischenfall erhellt schlaglichtartig, mit welchem von vornhereinigen Mißtrauen man am Hofe des Patriarchen die Botschaft der Tübinger ansah. Schon schien die kaum in die Wege geleitete Bekanntschaft wieder gefährdet. Da brachte Johannes Zygomalas, der durch seine nähere persönliche Berührung mit Gerlach zu diesem vielleicht doch einiges Vertrauen gewonnen hatte, das Mißverständnis wieder in Ordnung. Er nahm die Tübinger sofort in Schutz und versicherte, es hätte damit bestimmt nicht die Absicht bestanden, dem Patriarchen Vernachlässigung seines Amtes und Schläfrigkeit vorzuwerfen, sondern diese Predigt sei „in guter Absicht geschickt worden *φιλελληνίας*“[32] Aber der Patriarch blieb weiter mißtrauisch und wies den Protonotarius an, sofort mit der Predigt, die das Unheil angerichtet hatte, auf die deutsche Gesandtschaft sich zu begeben um sich bei Gerlach nach der Ursache und der Bedeutung der Mitsendung dieser Predigt zu erkundigen. Gerlach konnte sogleich mit gutem Gewissen aufs heftigste bestreiten, daß diese Predigt etwa ein *ὑβριστικὸν λόγον*[33] sein sollte und dem Jeremias habe eine schlechte Amtsführung vorwerfen wollen, doch mußte er sich alle Mühe geben, die aufgetauchten Bedenken zu zerstreuen, bis endlich der Protonotarius befriedigt war und dem Patriarchen das Mißverständnis aufzuklären versprach. Crusius seinerseits, dem Gerlach alsbald von diesem unliebsamen Zwischenfall berichtete, tat noch ein übriges, indem er in das nächste zweite Schreiben an den Patriarchen, wie unabsichtlich, folgenden wohlgesetzten Satz einbaute: „*ἔγνωκα ... τὰ τοῦ χριστιανισμοῦ ἔτι παρὰ τοῖς ἕλλησιν ἰσχύειν · τῇ αἰδεσιμωτάτῃ σοῦ ἁγιότητι, ὡς ἀληθινῷ ψυχῶν ποιμένι, καὶ τῷ πανσέμνῳ πρεσβυτερίῳ, τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν προβάτων ἐν ἐπισκοπῇ τε φιλοπόνῳ*

[29] Diar. I, S. 14.
[30] Turcogr., S. 486; Lamius, a. a. O., S. 479.
[31] Turcogr., S. 486.
[32] Lamius, a. a. O., S. 179; Chytraeus, a. a. O., S. 104.
[33] Lamius, a. a. O., S. 179; Chytraeus, a. a. O., S. 104.

καὶ ἀγωγῇ πιστοτάτῃ, διὰ σπουδῆς ὄντων πάσης.“[34] Damit war dieses Mißverständnis glücklich aus dem Wege geräumt.

d) Die erste Antwort des Patriarchen.

Vorläufig aber war Jeremias auf Visitationsreisen und kehrte erst nach neun Monaten, im Juli des Jahres 1574, wieder nach Konstantinopel zurück. Inzwischen aber war nun schon ein zweites an den Patriarchen gerichtetes Schreiben der Tübinger in Gerlachs Hände gelangt, also ehe der Patriarch noch das erste beantwortet hatte. Wieder sieht man mit aller Deutlichkeit, wie der Schwerpunkt der Fühlungnahme ausschließlich auf seiten der Tübinger liegt.

Diese zweite Briefsendung der Tübinger[35] an Jeremias ist datiert vom 4. März 1574 und enthält wieder je einen Brief von Crusius und Andreä sowie wieder einen gekürzten Auszug aus einer von Crusius in der Kirche angefertigten Nachschrift einer Predigt des Andreä über Lk. 10: *ἤγγικεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*[36] Der Inhalt des Crusiusschen Briefes bringt nichts wesentlich Neues, sondern spricht nur von der Freude über die gnädige Aufnahme Gerlachs durch den Patriarchen und über dessen Versprechen einer baldigen Antwort.

Dagegen klingt in dem Schreiben des Andreä — hervorgerufen durch die wenig erfreulichen Eindrücke, die Gerlach über die *religiösen Zustände auf dem Balkan nach Tübingen berichtet hatte —,[37] der erste leise Zweifel an der gleichen Glaubensgrundlage zwischen Griechen und Protestanten an:[38] *„*γένοιτο μὲν γὰρ ἂν ἴσως διὰ τὸ τοσοῦτον τῶν τόπων διάστημα, ἀνομοιότης τις ἡμῖν κατά τινας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ θεσμοὺς ἀδιαφόρους ὄντας ἐν μέντοι γε τῷ τῆς χριστοῦ διδασκαλίας καὶ σωτηρίου πίστεως θεμελίῳ καὶ παντελῶς ἡμᾶς συμφωνεῖν πιστεύω.*“ Also nicht in der Lehre oder im Glauben, wohl aber in einzelnen kirchlichen Einrichtungen könnte es Unterschiede zwischen ihnen geben, die jedoch nur „Adiaphora“ seien.[39]

Infolge einer Krankheit Gerlachs und der fortwährenden Abwesenheit des Patriarchen auf Inspektions- und Kollektenreisen ver-

---

[34] Diar. I, S. 20; Turcogr., S. 415.

[35] Diar. I, S. 19 ff.; Turcogr., S. 415 ff.

[36] Crusius hat die Predigt diesmal auf den gleichen Briefbogen draufgeschrieben „Sed quia multum vacuae chartae superest, implebo id ... concione hac brevissime annotata, quam noster episcopus D. Cancellarius ... habuerat“. Die Predigt ist abgedruckt Turcogr., S. 416.

*[37] „Status Ecclesiarum, (quae reliquas doctrinae praestantia et morum innocentia perlucere deberent) miserandus est“ (Diar. I, S. 10).

*[38] Diar. I, S. 23.

[39] Es ist bezeichnend, daß die Tübinger ohne weiteres zu einer Konzession bereit sind, die ihnen ihr Bekenntnis erlaubt: „Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas“ (Conf. Aug., Art. VII). „Adiaphora“ gelten nicht als kirchenspaltend.

strich kostbare Zeit, bis auch dieses zweite Tübinger Briefpaket in die Hand des Patriarchen kam, und es ging schon weit in das zweite Jahr seines Aufenthaltes in Byzanz, bis Gerlach endlich die Antwort des Patriarchen[40] nach Tübingen abschicken konnte.

In Tübingen wurde die erste Freude über ihr endliches Eintreffen gar bald gedämpft, als man sich mit ihrem Inhalt vertraut machte. Schon der ganze Ton des Schreibens klang, trotz oder vielleicht gerade wegen der vielen Höflichkeitsformeln, reichlich nüchtern und amtlich. Die persönliche Note, die dagegen der erste Brief des Crusius doch enthalten hatte, fehlte hier so gut wie vollständig. Das nimmt freilich nicht weiter wunder. Was für die Tübinger eben eine Sensation war, war für Jeremias fast eine Alltäglichkeit. Und dann, was galten schon zwei deutsche Professoren für Jeremias, der sich „Erzbischof des neuen Rom" und „ökumenischer Patriarch" nannte.

Wir vermissen ferner auch jede Andeutung einer Freude über die gemeinsame Glaubensverbundenheit mit den Christen in Deutschland. Im Gegenteil, den ganzen Brief durchzieht der deutliche Unterton einer reservierten Distanz und einer herablassenden väterlichen Warnung.

Sehen wir von der einen Stelle ab, wo Jeremias der freudigen Anerkennung ihrer Gottesfurcht (*εὐλάβειαν ἀσπασίως ἀπεδεξάμεθα*) Ausdruck gibt, so schimmert, wenn er sonst auf die Adressaten seines Briefes Bezug nimmt, immer im Hintergrund eine versteckte Mahnung und Warnung durch. Schon der auf die oben zitierte Stelle unmittelbar folgende Satz ist im Grunde bereits zweideutig: „*καὶ θῷ ηὐξάμεθα ὑπὲρ ὑμῶν τὰ σωτήρια*" — „und wir haben für Euer Heil zu Gott gebetet". Der darauffolgende Passus über den „guten Hirten" (also die Antwort auf die von Crusius mitgeschickte Predigt) bringt dann die erste leise Warnung des Patriarchen vor Irrlehre. Auch wieder sehr geschickt eingekleidet: Eben noch hat er von dem „schlechten Hirten" gesprochen, von den „Mietlingen", die der *αὐτοαλήθεια* Christi sich in den Weg stellen, da folgt im nächsten Satz: „Euch aber möge Gott, der wahre Erzhirte, seine Gnade geben, immer bei unserem gesunden Glauben zu bleiben und darin weder zu erlahmen noch Neues hinzuzufügen (*μὴ νεωτερίζειν*) oder in den von Gott herkommenden Worten unseres Heilandes Jesu Christi, seiner heiligen Apostel und Jünger, der heiligen sieben Synoden und der übrigen Gottesträger unter den heiligen Vätern wankelmütig zu werden und abzufallen."

In diesen Worten ist bereits, in nuce, die ganze spätere ablehnende Haltung des Patriarchen vorweggenommen und auch bereits das Stichwort gegeben, mit dem er seine Ablehnung begründet: „*νεωτερίζοντες*" „Neuerer", die Parole, mit der man schon von jeher die Kirche des Westens abgetan hatte.

Diese gleiche Warnung des Patriarchen wiederholt sich dann noch einmal gegen Ende: „Zum Schluß obliegt es, zu dem Erzhirten Christus, unserem Hei-

[40] Sie war von dem Theodosius Zygomalas geschrieben und von dem Patriarchen eigenhändig mit einer silbernen Feder unterzeichnet (Turcogr., S. 488). Sie findet sich Diar. I, S. 46 ff. und Turcogr., S. 420 ff.

land, zu bitten, daß auch Ihr dort keinen anderen Grund des Glaubens achtet als den, der gelegt ist, welcher ist der Eckstein, Christus, die Wahrheit selbst, und nicht auf die fremden Stimmen gewisser Neuerer horcht."

Man wird sich fragen, wie der Patriarch von vornherein dazu kam, die Tübinger mit dem Worte „Neuerer" abzutun oder zum mindesten zu verdächtigen? Hatte der Inhalt der beiden Predigten etwa seinen Anstoß erregt? Das letztere wohl so gut wie gar nicht. Dazu waren diese beiden Predigten auch viel zu allgemein gehalten, so daß sogar katholische Forscher behaupten konnten, die Tübinger hätten absichtlich alle dem Patriarchen u. U. anstößigen Stellen weggelassen und somit einen Teil ihres Glaubens regelrecht unterschlagen und verheimlicht. Es ist nur eine Stelle darin, gegen die der Patriarch einen dogmatischen Einwand erhebt, eine unterschiedliche Auffassung über die Stellung des Priesters. Sonst aber enthält die Antwort des Patriarchen sachlich nur die von der östlich-orthodoxen Kirche autorisierte Auslegung jener beiden Bibelstellen. Infolgedessen kann man den Vorwurf des Patriarchen, die Tübinger möchten sich vor „Neuerungen" hüten, nicht aus der Ablehnung bestimmter Glaubenslehren der Tübinger erklären. Es ist vielmehr so, daß in den Augen des Jeremias die Tübinger einfach von vornherein römisch waren und zur abendländischen Kirche gehörten. Und zu dieser Einschätzung durch den Patriarchen hatten die Tübinger auch noch selbst den Anlaß gegeben, da sie ihrer eigenen Abkehr von der römischen Kirche mit keinem Worte Erwähnung getan hatten.

Zusammenfassend müssen wir also sagen, der Grundzug dieses ersten Briefes des Patriarchen an die Tübinger ist beherrscht von einem Mißtrauen und einer ziemlichen Ablehnung. Die weitere Darstellung wird zeigen, daß Jeremias im Laufe der Beziehungen zu einer vorübergehend vertrauensvolleren und offeneren Einstellung kommt.

3. Die Übersendung der Confessio Augustana.

Die Boten, die Gerlach mit diesem ersten Brief des Patriarchen in seine schwäbische Heimat schickte, kreuzten sich unterwegs mit dem Kurier der Tübinger, der das bereits dritte Briefpaket an den Patriarchen bei sich trug, das diesmal einen ganz besonders wichtigen Inhalt barg: eine griechische Übersetzung der Confessio Augustana. Wie kamen die Tübinger dazu, ihr offizielles lutherisches Glaubensbekenntnis an den Patriarchen zu schicken?

a) Der Grund für die Übersendung der Confessio Augustana.

In dem der griechischen C. A. beigegebenen Begleitschreiben vom 15. September 1574 gibt Crusius als Motiv der Übersendung

folgendes an:[41] „Ferner schicke ich ein Büchlein, das die Hauptpunkte unseres Glaubens umfaßt, damit Deine Heiligkeit das Wesen unserer Religion kennen lerne und *ob wir gegebenenfalls mit der Lehre der Kirchen unter Deiner Heiligkeit übereinstimmen* oder ob etwa irgend ein Unterschied besteht, was ich nicht wünschen möchte. Darüber möge der Patriarch doch alsbald seine „κρίσις" (iudicium) abgeben.

Diese recht harmlose Begründung, die die Tübinger dem Patriarchen gegenüber angeben, wird jedoch den eigentlichen, im Hintergrund stehenden Motiven in keiner Weise gerecht. Es läßt sich nämlich einwandfrei nachweisen, daß hinter jener Übersendung der C. A. wesentlich mehr zu suchen ist als der harmlose Wunsch nach der Sondierung des gegenseitigen Glaubensstandes und als die unschuldige Freude über eine evtl. Glaubensgemeinsamkeit, so wie es sich nach außen hin den Anschein gab. Gewiß es ging den Tübingern auch darum; aber der zweite und *eigentliche Grund war ein kirchenpolitischer*. Man hat dies bisher vielfach vermutet oder umgekehrt bestritten, aber auf Grund des bisher noch unberücksichtigten Handschriftenmaterials läßt sich dafür auch mit absoluter Sicherheit der Beweis führen.

Gerlach war nämlich in Byzanz bei seinem dauernden Verkehr mit den Griechen darauf aufmerksam geworden, daß man dort das römische Papsttum aufs schärfste ablehnte. Damit wurde ihm aber auf einmal die ungeheure kirchenpolitische Tragweite eines evtl. Zusammengehens des Protestantismus mit der griechischen Kirche klar. Vielleicht könnte man dadurch eine gemeinsame Front gegen die katholische Kirche zustande bringen? Eine ungeahnte Möglichkeit tat sich ihm auf. Dann aber war es ihm zunächst das Wichtigste, daß ihm die Tübinger ein kurzes Bekenntnis des lutherischen Glaubens als *Verhandlungsgrundlage* schickten,[42] und diesen Zweck sollte die C. A. erfüllen. Die Tübinger selbst griffen diese Chance sofort auf, und nur so entwickelte sich die ursprünglich ganz private Aktion des Crusius zu einem *offiziellen Unionsversuch*, indem man in der Ostkirche einen weiteren *Glaubenszeugen und Verbündeten im Kampf gegen Rom zu finden hoffte*.

[41] *Acta et Scripta*, S. 1. Also erst von dieser Übersendung der Conf. Augustana an (abgesehen von dem kurzen Schreiben vom 15. Sept. 1574, das als erstes beigedruckt ist) haben die Tübinger Theologen ihre Korrespondenz mit dem Patriarchen veröffentlicht, — ein weiterer Beweis dafür, daß sie das Vorhergegangene nur als eine private Aktion des Crusius ansahen. Die übersandte griechische C. A. und das Begleitschreiben der Tübinger stehen *Acta et Scripta*, S. 3—51.

[42] Diesen Plan Gerlachs entnehmen wir einer bisher vollständig unbeachtet gebliebenen Notiz des Crusius in seinem Diarium: „Suadet (nämlich Gerlach!) (quia ibi sit Calogerus quidam, qui Romae aliquamdiu versatus improbet papatum), conscribi brevem confessionem a Theologis nostris et Graece Byzantium mitti" (*Diar.* I, S. 24).

Die andere Frage wäre noch die, weswegen gerade die Confessio Augustana dazu ausersehen war, dem Patriarchen als lutherisches Glaubenszeugnis überreicht zu werden. Der Grund hierfür ist nun nicht nur darin zu suchen, daß die Augsburgische Konfession damals bereits durch verschiedene Verträge und Friedensschlüsse öffentlich-rechtlichen Charakter erlangt hatte, und auch nicht darin, daß sie etwa die Rom-Gegnerschaft der Protestanten besonders herausgestellt hätte. Es wäre ja viel näher gelegen, daß die Tübinger für den Patriarchen eine neue kurze Zusammenfassung des lutherischen Glaubens auf Griechisch eigens selbst ausgearbeitet hätten. Daß dieses jedoch trotzdem nicht geschah, hat einen rein äußerlichen und praktischen Grund. Es lag nämlich von diesem lutherischen Bekenntnis gerade, eben von der Confessio Augustana, eine gedruckte griechische Übersetzung bereits vor, nämlich in der Ausgabe des Paulus Dolscius aus Plauen aus dem Jahre 1559.[43] Welche Bewandtnis es mit dieser griechischen Übersetzung hat und daß sie bereits schon einmal den weiten Weg zum Patriarchen gemacht hatte, darüber können wir uns Näheres hier ersparen und nur auf die jüngsten Forschungen hierüber von *Ernst Benz*[44] hinweisen. Jedenfalls sollte diese zweite Übersendung der C. A. nach Konstantinopel für die Zukunft die allergrößte Bedeutung bekommen.

b) Die Überreichung der Confessio Augustana.

Am 15. September 1574 sandten die Tübinger diese griechische C. A.-Übersetzung ab und legten ihr wieder zwei Schreiben von Crusius und Andreä bei. Die Übermittlung dieser Briefsendung verzögerte sich jedoch diesmal ganz außergewöhnlich und erst ein dreiviertel Jahr später, am 7. Mai 1575, hatte Gerlach sie in Händen. Über ihre Überreichung und unmittelbare Wirkung bei dem Patriarchen hören wir wieder seinen Bericht nach Tübingen:[45]

*„Nachdem der Türke, dem ich das Büchlein zum Einbinden gegeben hatte, dieses bis zum 23. Mai hinauszögerte, war es endlich so weit, daß ich am folgenden 24. die Briefe und die Confessio dem Patriarchen vor seinem versammelten Senat zu einem sehr gelegenen Zeitpunkte überreichte. Er las sie sofort in meiner Gegenwart und mit besonders großer Freude und Vergnügen und gab sie auch seinen Ältesten und Mönchen, die gerade da waren, zu lesen.

---

[43] Die Tübinger hatten zunächst von diesem Büchlein keines zur Hand, wußten vielmehr nur von seiner Existenz. Paulus Dolscius, Doktor der Medizin und Philosophie aus Plauen, hat diese zweite Übersendung seiner Confessio-Augustana-Übersetzung noch erlebt, freute sich sehr darüber und schickte Crusius im Frühjahr 1576 noch zwei weitere Exemplare dieses Büchleins. Vgl. Turcogr., S. 495, und Diar. I, S. 317.

[44] Über die Entstehung und den theologischen Gehalt dieser C. A.-Ausgabe vgl. jetzt den Aufsatz von *Ernst Benz* „Wittenberg und Byzanz, 4. Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559" in Kyrios, V (1940), Heft 1/2.

[45] Diar. I, S. 103; Chytraeus, a. a. O., S. 112.

Darauf legte der Patriarch mit lauter Stimme fünf Kapitel aus dem Bekenntnis seinen Leuten zur Prüfung vor. Beim dritten Punkt kam ihnen der Zweifel, daß Christus nicht nur für die Erbsünde, sondern für alle gegenwärtigen Sünden das Opfer sei. Sie schienen nämlich zu behaupten, daß die peccata actualia durch Bekenntnis, Wiedergutmachung und Absolution aufgehoben werden könnten und daß sie Christi Verdienst nur auf die Erbsünde ausdehnten. Nachdem sie reichlich darüber gestritten hatten, fragte mich der Patriarch, ob Christus auch für die vergangenen und zukünftigen Tatsünden Genüge geleistet hätte, und als er die Bestätigung dessen aus der Schrift hörte, wurden sie ruhig.

Ein anderer Zweifel war wegen der Rechtfertigung aus dem Glauben, indem sie annahmen, wir wollten eine reine Gläubigkeit ohne Werke. Deswegen fragte er, ob einer gerettet werden könnte, der nichts Gutes täte, und sie pflichteten demgegenüber vielmehr einer Bestimmung des wahren Glaubens bei, der fortwährend mit der Liebe verbunden sein müßte und sich unterscheide von einer Rechtfertigung ohne Werke. Es kamen herein auch andere Fragen über Glauben, Werke, die Beichte usw., worin sie den Anschein gaben, die Lehre über das Verdienst und die eigene Satisfaktion für die Tatsünden zu nähren. Doch will ich sie jedenfalls nicht dessen verdächtigen; das wird aus ihrer eigenen Antwort hervorgehen. Darauf ging der Patriarch über aufs Fegfeuer; als ich das auf Grund der Schrift verdammte, stimmten mir alle durch Gesten und Worte zu. Aber die Frage über den Ausgang des Heiligen Geistes, die er unmittelbar anschloß, machte uns wieder auseinandergehen, doch entfremdete sie uns innerlich nicht. Mit vielen Worten verhandelte er mit mir darüber, indem er das Wort Christi Joh. 15 und die vier ökumenischen Konzile unserer Ansicht entgegenhielt. Nachdem er meine Antworten und Gegengründe gnädig angehört hatte und einsah, daß er nichts behaupten könne, brach er das Gespräch ab.

Er versprach auch, daß er nach sorgfältiger Prüfung des Bekenntnisses seine Ansicht schriftlich fixieren will und mich, wenn ein Zweifel oder Gegensatz aufstieße, zu rufen. Aber ich befürchte, daß es sehr viele Zweifel und Gegensätze geben werde. Ich habe in Erfahrung gebracht, daß sie den Traditionen nicht wenig ergeben sind, ebenso dem Kultus."

c) Kirchenpolitisches Lavieren.

Der zweite Teil dieses Briefes von Gerlach nach Hause zeigt uns nun — und das ist gegenüber der Unschuld der anfänglichen und bisherigen Fühlungnahme das Neue — plötzlich eine ganz andere Art in der Haltung der Tübinger. Sie schlagen nämlich nunmehr eine regelrechte kirchenpolitische Taktik ein. Gerlach schreibt nämlich weiter:[46]

*„Allzuschroffe Formulierungen, durch die ihr Aberglaube sich getroffen fühlt, habe ich bereits gelegentlich abgeschwächt und will das auch in Zukunft tun, so weit es die Wahrheit zuläßt, so daß ich hoffe, daß jenes Büchlein (eben die C. A.!) nicht ohne Früchte bleiben wird."

Diese Bereitschaft zu einem Kompromiß wird noch bestätigt durch ein persönliches Gespräch, das Gerlach anschließend mit dem alten Zygomalas hatte, wovon er in dem Postscript dieses Briefes Mitteilung machte,[47] und das weiter zeigte wie viel auf ein-

[46] Chytraeus, a. a. O., S. 113.
[47] Chytraeus, a. a. O., S. 116.

mal den Tübingern an einem guten Ausgang der Religionsbesprechung mit dem Patriarchen lag.

*„Da gegen alles Erwarten der Kurier bis auf den 26. vom obersten Bassa zurückgehalten wurde, ging ich in das Haus des Patriarchen, um zu erfahren, wie das Urteil über unser Bekenntnis sei. Ohne daß ich mich noch darüber erkundigte, erklärte der Rhetor, ein alter und guter Mann, wider Erwarten, daß sie nach der Lektüre fast des ganzen Buches alles billigten, ausgenommen unsere Auffassung über den Ausgang des Heiligen Geistes und das ungesäuerte Brot. Da in diesen beiden Punkten meiner Ansicht nach in unserem Bekenntnis garnichts gesagt wird, bat ich, daß der Patriarch seine Auffassung und sein Gutachten über die Artikel unseres Bekenntnisses schriftlich niederlege. Die Kontroverse über das ungesäuerte Brot sei, wie mir scheine, nicht von der Wichtigkeit, daß wegen ihr eine Verwirrung in die Kirche hineingetragen werden sollte, und wir wollten auch in keiner Weise deswegen von der griechischen Kirche geschieden sein, da es unwesentlich sei (cum adiaphoron sit), ob einer es gesäuert oder ungesäuert brauche, wenn nur ohne Aberglaube und Ärgernis der Kirche, und wir nur in der Substanz und in dem rechten Gebrauch übereinstimmen wollten. Der Redner billigte denn auch meine Ansicht. Über den Ausgang des Heiligen Geistes sagte er, daß er auf mein Ermahnen hin dem Patriarchen geraten habe, er solle dessen in der Antwort keine Erwähnung tun, da Eure Ehrwürden im Augenblicke das nicht wünschten; sondern wenn es seiner Heiligkeit paßte, könne er gesondert darüber verhandeln. Obwohl ich weiß, daß wir in jenem Artikel auf keine Weise zusammenkommen können, will ich, damit nicht auch in den übrigen eine Zustimmung vereitelt wird, auch dann, wenn ich dazu herausgefordert werden sollte, eine Disputation darüber als eine subtile und meinen Verstand überschreitende Sache ablehnen, bis Euer Ehrwürden in der gegenwärtigen Situation es paßt. Später aber, wenn es seine Heiligkeit selbst von mir wünscht und es Eurer Würde ratsam erscheint, will ich die Gründe, die ich über den Ausgang des Heiligen Geistes, für und wider, zusammengeschrieben habe, offen herausstellen. Es besteht nämlich kein Zweifel, daß er diesen Streitpunkt wieder aufgreifen wird. Und einige versuchen mich bereits dazu zu überreden, daß ich dem Patriarchen zuliebe ihnen in diesem Artikel recht gebe, da wir in den meisten andern miteinander gingen."

Wir sehen also, an die Stelle der unverbindlichen freundschaftlichen Fühlungnahme von anfangs tritt die offizielle Unionsverhandlung.

Die Zeit bis zur Fertigstellung der von dem Patriarchen in Aussicht gestellten Antwort auf die Augsburgische Konfession wurde auch von allen andern, an der Sache interessierten Männern eifrigst ausgenutzt. An der Festigung und dem weiteren Ausbau des angebahnten Freundschaftsverhältnisses haben, noch mehr als Gerlach, Crusius und die beiden Zygomalas den Hauptanteil. Ihnen dreien ist es zu danken, daß die Aktion der Tübinger über ihren kirchenpolitischen Zweck hinaus von bleibender kultureller Bedeutung für die Zukunft geworden ist. Davon wird später noch besonders die Rede sein.[48]

[48] Siehe S. 275 ff.

Aber auch in Tübingen tat man alles, um die in Fluß gekommenen Verhandlungen zu einem guten Ende zu bringen. Vier Monate nach der Absendung der Confessio Augustana war die Antwort des Patriarchen auf die zwei ersten Briefsendungen der Tübinger, die, wie erinnerlich, die zwei Empfehlungsschreiben und die beiden Predigten über den „Guten Hirten" und das „Himmelreich" enthalten hatten, in Tübingen angekommen. Jeremias hatte in dieser Erwiderung, wie bereits dargestellt, die Tübinger vor „Neuerungen" gewarnt. Das konnten diese nicht unwidersprochen lassen und sandten daher alsbald eine Entgegnung darauf nach Konstantinopel, wo sie sich gegen diesen Vorwurf verteidigten (Brief vom 20. März 1575).[49]

Schon der römische Papst — zum erstenmal fällt in der offiziellen Korrespondenz jetzt das Wort: Rom — mache andauernd ihnen, den Protestanten, den Vorwurf der Neuerungen. Es sei jedoch gerade umgekehrt, da sie, die Protestanten, von den der Heiligen Schrift widersprechenden Lehrsätzen und Traditionen ja gerade wieder zum Wort Gottes zurückgekehrt seien (*ἀνεχώρησαν* — recesserunt!). Es sei daher auch die dem Patriarchen übersandte Confessio Augustana ein „Abriß des alten, sogar aus dem Paradiese auf uns überkommenen Glaubens". Infolgedessen hofften sie, trotz etwaiger Unterschiede *περί τινα ἔθιμα* (ritus), im ganzen (*διὰ τὸ παμπολύ*) in den Hauptpunkten keine Neuerungen eingeführt zu haben, sondern vielmehr nur auf dem Boden der heiligen Apostel und Propheten, der mit dem Heiligen Geist erfüllten Väter und Patriarchen und der auf der Schrift beruhenden sieben Synoden zu stehen. Im Bewußtsein, so den wahren Grund des Glaubens unter den Füßen zu haben, bitten die Tübinger zum Schluß nochmals um die *κρίσις καὶ ἀπόκρισις* des Patriarchen und geben dem Wunsche Ausdruck, daß trotz der großen räumlichen Entfernung „Konstantinopel und Tübingen durch das Band des gleichen christlichen Glaubens und der Liebe miteinander verbunden sein mögen".

Gerlach war inzwischen auch nicht untätig und gab sich alle Mühe, das gute Einvernehmen weiter zu fördern. Während der Dauer seines Aufenthaltes in Konstantinopel hatte er nun nicht nur Gelegenheit, mit den Männern vom Hofe des Patriarchen in eine engere Bekanntschaft zu kommen, sondern er lernte auch eine Reihe von auswärtigen orthodoxen Kirchenführern kennen, die sich des öfteren dienstlich vorübergehend in der Residenz des Patriarchen aufhielten. Dabei stellte es sich als sehr bedauerlich heraus, daß er nicht irgendwelche Schriften und Bücher hatte, die er ihnen als Zeugnis seines Glaubens in ihre Heimat hätte mitgeben können. So entstand in ihm der Wunsch, noch weitere Exemplare der griechischen Confessio Augustana des Dolscius nach Konstantinopel kommen zu lassen. Crusius begab sich sofort auf die Suche und es fanden sich nach langem Suchen schließlich noch fünf Exemplare in Straßburg, die Crusius dann sofort am 15. August 1575 nebst eini-

[49] Acta et Scripta, S. 2 ff.; Turcogr., S. 423.

gen griechischen Predigten nach Byzanz schickte, damit sie dort Gerlach nach seinem Gutdünken weiterverteile. So erhielten noch fünf weitere Griechen die Confessio Augustana zugeeignet. Es waren dies: Metrophanes, der Metropolit von Berrhoea und Stellvertreter des Patriarchen, Gabrielis Severus, Priester an der Kirche St. Georg in Venedig, ein bekannter griechischer Theologe jener Zeit, der Hierodiakonus Simeon Cabasilas, der uns schon öfter begegnete Protonotarius des Patriarchen Theodosios Zygomalas und schließlich Michael Cantacutzen, ein griechischer weltlicher Fürst, der der Günstling des Sultans war und der sich, wie Gerlach erzählt, die C. A. gleich in rotes Leder einbinden und in die gemeingriechische Sprache übersetzen ließ.

Bei seiner umsichtigen Art hatte Crusius in diesem Zusammenhange jedoch noch einen viel größeren Plan ins Auge gefaßt. Denn in dem Begleitschreiben zu den eben genannten fünf Exemplaren der C. A. fragte er Gerlach um seine Meinung ob es nicht zweckmäßig wäre und einen großen Erfolg für die eigene Sache bei den Griechen verspräche, wenn ihr Landesfürst, der Herzog von Württemberg, noch einmal eine *neue Auflage dieser griechischen Confessio Augustana drucken lassen würde. Sicherlich wäre dieses Vorhaben auch in Angriff genommen worden, wenn sich nicht inzwischen in Byzanz herausgestellt hätte, daß die C. A. überhaupt nicht die geeignete Grundlage für eine weitere Verhandlung mit dem Patriarchen darstellte. Ihr Mangel lag nämlich darin, daß „nicht alle Stücke unserer Religion", wie Gerlach zurückschrieb, „und diese anscheinend auch nicht so klar darin behandelt sind".[50] Gerlach hielt daher auch eine Neuauflage nicht für zweckmäßig. Man hat vielmehr an Stelle dessen eine andere Lösung gefunden, von der nachher gleich die Rede sein wird.

4. Die offizielle Stellungnahme des Patriarchen zur Confessio Augustana.

a) Ihr Zustandekommen.

Allein dieses ganze Netz von neu gezogenen Fäden zwischen Tübingen und Byzanz sollte ja eigentlich nur Vorarbeit sein für die große Entscheidung, um die es jetzt hier ging und die immer noch vollständig offenstand: Ließen die Glaubenslehren der östlich-orthodoxen und der protestantischen Kirche für die Zukunft ein Zusammengehen ermöglichen? Die deutschen Lutheraner hatten mit der Übersendung der Augsburgischen Kon-

[50] „Dubito an sumptus faciendi sint in excudendis novis exemplaribus, cum nec omnes religionis nostrae partes, nec ita accurate tractatae in ea videantur" (Diar. I, S. 332).

fession ihren Standpunkt präzisiert; nun kam alles darauf an, wie sich der Patriarch dazu stellte.

Zunächst blieb alles in der Schwebe. Zwar hatte Jeremias an der Aktion der Tübinger inzwischen doch auch einiges Interesse gefunden. „Ferner erforderte ja auch eine ausführliche Beantwortung und Beurteilung des Augsburgischen Bekenntnisses eine geraume Zeit" (*Schall*), vor allem schon deswegen, weil damit ja die griechische Theologie vor die Bewältigung einer teilweise gänzlich fremden Begriffswelt gestellt war, trotzdem der Text der griechischen C. A. schon von früher her dem griechischen Denken angepaßt war, wie *Benz* nachgewiesen hat (siehe Anm. 44). Eineinhalb Monate nach der Überreichung der C. A. hatte Gerlach mit dem Patriarchen abermals eine Unterredung:[52]

*„Den 11. bin ich mit Herrn Cantzlers Sohn bey dem Herrn Patriarchen gewesen / welcher zu vns in den Garten kommen / vnd / nach ihrer Art / sich auff einen Teppich auff den Boden niedergesetzet / vns zu sich sitzen heißen / als wir vns aber nicht zu schicken konten / hat er Stühl vnd köstlichen Wein bringen lassen / vnd als wir einmahl oder etliche getruncken / mit mir angefangen zu reden von dem Brod im H. Abendmahl / vnd gefragt / ob wir gesäuertes oder vngesäuertes gebrauchten? Als ich antwortete: Wir hielten es für ein Mitteldīng / ist er zufrieden gewesen / vnd darauff viel von d. Verwandlung des Brods vnd Weins im Heiligen Abendmahl ... mit mir geredet / vnd solche zu behaupten / die Worte Christi: Das ist mein Leib usw. vnd etliche Zeugnüssen aus den alten Vättern gebracht / aber auf meine Gründe nichtes geantwortet. Ferner mit mir von der Buße / Beicht / vnd Absolution gehandelt / den Päpstischen Ablaß verlachet / mir angezeiget / daß er / einiges Beichtgeld von jemand zu nehmen / den Seinigen verbotten. Endlich gesaget: Er billiche alles / was in der A. B. stehe / vnd lasse es ihm sehr wohlgefallen / ausgenommen / daß wir die Transsubstatiationem oder die Verwandlung Brods und Weins / im Abendmahl verwerfen ..."

Irgend ein direktes Ergebnis hatte diese unverbindliche Besprechung natürlich nicht. Überhaupt, der eigentliche Verfasser der Antwort war garnicht der Patriarch. Schon *Philipp Meyer* hat mit Recht darauf hingewiesen, daß „Jeremias nur seine Ansicht gab, seine Theologen aber die Sache ausarbeiteten".[53] Es waren dies vor allem die beiden Zygomalas, die hierfür von den Tübingern auch eine Entschädigung beanspruchten, wie Gerlach in seinem Tagebuch vermerkt: „Der Protonotarius aber vnd sein Pater / der Redner baten mich / ich möchte bey den Lehrern zu Tübingen vmb eine Verehrung für sie anhalten / weil ihnen diese Arbeit / die Antwort zu verfertigen / allein aufgebürdet gewesen."[54] Als dritter Hauptverfasser kommt noch in Frage ein gelehrter Arzt, Leonardus

---

[51] Lamius, a. a. O., S. 175; Gerlach, Tag-Buch, S. 448 und 451.

[52] Gerlach, Tag-Buch, S. 100.

[53] *Phil. Meyer*, „D. Theol. Literatur d. griech. Kirche im 16. Jahrh.", in: Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, III. Bd., 6. Heft, hrsg. v. *Rh. Seeberg* und *N. Bonwetsch*, Leipzig 1899, S. 88.

[54] Gerlach, Tag-Buch, S. 188.

Mindonius aus Chios.[55] Dieser war zwar Katholik, versicherte jedoch Gerlach gegenüber, er billige diese Augsburgische Konfession völlig „weil sie in Heiliger Schrifft gegründet sey".[56] Aber Gerlach traute diesem „politischen Klügling" nicht ganz und besorgte, „er möchte vnser gutes Fürhaben verhindern".[57]

Die römische Kirche hatte nämlich auch sonst schon die ihr drohende Gefahr gewittert und suchte mit allen Mitteln die in Gang gekommenen Unionsverhandlungen zu hintertreiben.[58] Doch konnten weder die galatischen Mönche, die stets in Byzanz ihr Werkzeug waren, noch umgekehrt Stephan Gerlach ihre Einflüsse wesentlich geltend machen, da Jeremias wieder fortgesetzt auswärts zu tun hatte und stets durch andere innere Sorgen in Anspruch genommen war. Nach seiner Rückkehr richtete er dann endlich am 16. November 1575 ein Schreiben[59] nach Tübingen, in dem er, zwar nicht die so sehnlich erwartete Antwort auf das Augsburgische Glaubensbekenntnis schickte, wohl aber die baldige Zusendung derselben „auf dem Grunde der Heiligen Schrift" ankündigte. Nach dem Verlauf abermals eines halben Jahres hatte es im April des folgenden Jahres den Anschein, als ob sich die Arbeiten an der Anfertigung der Antwort ihrem Ende zuneigten.

„Den 15. als am Palmtag / bin ich im Patriarchat gewesen / da der Patriarch zu St. Nikolaus an dem Meer / wie auch zuvor bei St. Georgen auff dem Fischmarck Meß gelesen. Der Protonotarius Theodosius / hat mir des Patriarchen Uhr gegeben / daß ich sie ihm wieder solle zurichten lassen / mir auch gesaget / daß die Antwort auff die Augstburgische Bekäntnuß fertig sey / vnd werd eingebunden / dann es sey des Patriarchen Weise / daß er seine Brieffe mit sonder Zierde hinwegschicke."[60]

Und doch schleppt sich die letzte Handanlegung noch wochenlang hin. Dreimal noch muß Gerlach persönlich auf dem Patriarchat vorstellig werden. Und bei jedem dieser drei Besuche wiederholt sich das gleiche Schauspiel, das ein deutliches Licht auf die Schwerfälligkeit des patriarchalischen Verwaltungsapparates wirft: Jedesmal macht sich Jeremias sofort im Beisein Gerlachs an die Durchsicht der Antwort und gibt sie gleichzeitig einem Mönch zur Anfertigung der Kopie. Aber kaum ist Gerlach wieder weg, bleibt jedesmal die Arbeit wieder liegen. Endlich am 15. Mai 1576 ist die Antwort fertig:[61]

[55] *Phil. Meyer,* a. a. O., S. 88.
[56] Gerlach, Tag-Buch, S. 114.
[57] Gerlach, Tag-Buch, S. 100.
[58] „Der Redner mir auch gesaget / daß die Päbstische / Welsche oder Lateinische Mönche zu Galata sich sehr bemühen / zu verhindern / daß der Patriarch die Augspurgische Bekäntnüss durch eine Antwort an die von Tübingen / ja nicht billiche" (Gerlach, Tag-Buch, S. 151). Über den Einfluß und die Einmischungen Roms im Bereich der Ostkirche siehe den letzten Hauptabschnitt.
*[59] Crusius, Diar. I, S. 73.
[60] Gerlach, Tag-Buch, S. 178.
[61] Gerlach, Tag-Buch, S. 193.

„Den 15. hat er dieses sein Antwortschreiben durch den Herrn Redner / Protonotarium vnd einen Mönch in vnser Hauß geschickt / meinen Herr / sambt seinem absonderlichen Schreiben weisen / vnd hernach in meinem Gemach versieglen lassen. Der Herr Redner meinem Herrn versieglete Erden verehrt / auch bey dem Herrn Augerio / Herrn Alberten vnd Herrn Carl seine Dienste / so er bey Verfertigung dieses Antwort-Schreibens geleistet / herausgestrichen / vnd deßwegen von meinem Herrn eine Verehrung verhoffet."

Fünf Tage später verläßt der Kurier Konstantinopel:[62]

„Den 20. ist Woll Weiß von meinem Herrn hinauß ins Reich geschickt worden / dem ich des Patriarchen vnd Herrn Redners Schreiben an Herrn Cantzler vnd Herrn Crusium / sanmt der Antwort auff die Augstburgische Bekäntnis vnd andere Schreiben nach Gomorra / Wien vnd Tübingen mitgegeben."

b) Ihr Inhalt.

Vergleichen wir nun diese erste — 88 Seiten umspannende — offizielle Antwort[63] des Patriarchen mit seinem oben erwähnten ersten privaten Schreiben an die Tübinger, so fällt sofort ins Auge, daß sie bei weitem nicht mehr in einem so reservierten und warnenden Ton gehalten ist, als jener erste Brief des Jeremias nach Tübingen, sondern wesentlich offener in einem ausgesprochen väterlichen Ton.

Es heißt jetzt nicht mehr: „Wir bitten zu Gott, daß auch ihr keinen andern Grund legt und nicht auf die fremden Stimmen gewisser Neuerer hört",[64] sondern: „Wenn auch in einigem unser Glaube auf den ersten Blick befremdend sein wird, so sind wir trotzdem überzeugt, ... daß ihr nichts anderes über die Wahrheit Christi stellen werdet, weder ein neues Gesetz..., noch eine andere Epoche, da ihr die Dogmen mißbraucht habt, noch eine falsche Gewohnheit."[65] Weiter redet Jeremias nunmehr die Tübinger auch mit größerer Wärme an; nicht mehr nur als „weise Männer,[66] sondern als „geliebte Söhne unserer Wenigkeit" *(μετριότης)*[67] „mit der Freundlichkeit eines Vaters gegen seine Kinder".[68] Und ausgesprochen neu gegenüber dem ersten Schreiben ist der Wunsch nach einer Glaubensgemeinschaft, die auch nach außen hin sichtbar in Erscheinung treten möge: „Möchtet ihr doch mit der Kirche Christi bei uns übereinstimmen! Wenn ihr das in Wahrheit und von ganzem Herzen durch die Tat erweist, dann wird allenthalben im Himmel und auf Erden wahrlich große Freude sein über die Einheit *(ἕνωσις)* der beiden Kirchen, was das Ziel unserer Hoffnung ist, zum Ruhme Christi."[69]

Diese wesentlich entgegenkommendere und freundlichere Haltung des Patriarchen, die gegenüber seiner anfänglichen ablehnenden Einstellung einen ausgesprochenen Umschwung darstellt, läßt sich verschieden erklären. Einmal mag er inzwischen sein ur-

[62] Gerlach, Tag-Buch, S. 198.
[63] Acta et Scripta, S. 54—143.
[64] Diar. I, S. 46 ff.
[65] Acta et Scripta, S. 54.
[66] Turcogr., S. 420.
[67] Acta et Scripta, S. 54.
[68] Acta et Scripta, S. 54.
[69] Acta et Scripta, S. 54.

sprüngliches Mißtrauen überwunden haben. Zum andern spürte er nun aber auch, daß er die Tübinger mit der alten römisch-katholischen Kirche des Westens nicht ohne weiteres in eins setzen durfte. Und drittens hatte er, als er in diese Antwort auf die C. A gleichzeitig auch das Bekenntnis seiner eigenen Kirche mit hineinwob, die stille Erwartung und leise Hoffnung, daß es den deutschen Protestanten beim Lesen der von ihm zitierten alten heiligen Väter-Zeugnisse wie Schuppen von den Augen fallen würde, daß sie in dem Glauben der östlich-orthodoxen Kirche, wie von einer letzten Erleuchtung befallen, endlich das so lange gesuchte ursprüngliche Wort Gottes wiederfinden würden und sich spontan dem Haupt dieser Kirche unterstellen würden.

Das Hauptanliegen dieser Antwort des Jeremias ist daher ein doppeltes. Einmal: Hatte der Patriarch den Tübingern „Neuerungen" vorgeworfen, so mußte es ihm darauf ankommen, nachzuweisen, daß seine eigene Kirche von diesem „Ehrgeiz" gänzlich frei sei „μὴ παρ᾽ ἑαυτοῦ φιλοτιμεῖσθαι καινοτομεῖν."[70]

So versichert Jeremias immer wieder ausdrücklich, daß seine theologischen Entgegnungen nichts Eigenes enthielten, sondern ausschließlich beruhten auf „den heiligen sieben ökumenischen Synoden und auf der Meinung der heiligen Lehrer und Ausleger der von Gott inspirierten Schrift"[71]. Hier glaubte er sich mit den Protestanten mindestens grundsätzlich eins zu wissen, da diese ja gleich in ihrem Artikel I der C. A. von dem „decretum Nicaenae Synodi" aussagen, daß es „vere et sine ulla dubitatione credendum" sei. Der andere Beweis für die Übereinstimmung mit der ursprünglichen Lehre sei die Anerkennung der Tradition in Gestalt der Autorität der heiligen Väter, vor allem des Basilius und des Chrysostomus, die wiederholt seitenlang zitiert werden. — Hier sollte sich nachher der Kernpunkt des Konfliktes mit den Tübingern anbahnen.

Aus dieser inneren Überzeugung ergab sich dann auch das zweite: Jeremias hat ganz offensichtlich auf eine Unterstellung der Tübinger unter seinen Primat gehofft oder zum mindesten diese beansprucht.

„Wenn ihr in Übereinstimmung mit uns den apostolischen und synodalen Überlieferungen folgen wollt, dann werdet ihr in Wirklichkeit unsere Genossen im Glauben sein, und man wird euch, nach eurer freiwilligen Unterordnung *(ὑποταγέντες)* unter unsere heilige und katholische christliche Kirche, von seiten aller Verständigen Lob ausstellen, und so wird aus beiden Kirchen mit Gottes Hilfe eine werden und wir werden dann in Zukunft gemeinsam miteinander ein gottwohlgefälliges Leben führen."[72]

Auf den Inhalt im einzelnen gesehen gibt sich die Note des Patriarchen als eine Punkt für Punkt gehaltene Erwiderung auf die 28 Artikel der C. A. „σαφηνίσωμεν τὸ συμφωνοῦν ἡμῖν καὶ διαφωνοῦν."[73] Das hinderte jedoch nicht, daß der Patriarch hin und wieder — und das ganz mit Recht — über eine bloße Erwiderung hinausging und seinerseits das Wesen und den Glauben der eigenen orthodoxen Kirche genauer darstellte, so etwa bei der Beschreibung

---

[70] Acta et Scripta, S. 142.
[71] Acta et Scripta, S. 56.
[72] Acta et Scripta, S. 143.
[73] Acta et Scripta, S. 56.

des griechischen Gottesdienstes, bei der Anführung der zwölf Artikel des nicänischen Glaubensbekenntnisses samt der Erklärung oder bei der Darstellung der sieben Sakramente. — Daß diese Antwort in zahlreichen Punkten keine eigene originale theologische Leistung ist (und auch nicht sein will!), sondern größtenteils eine geschickte Zitierung passender Väter-Stellen, ist bereits früher von *Philipp Meyer* dargetan worden.[74]

5. Vom Unionsversuch zur Apologetik.

a) Die Verteidigungsantwort der Tübinger.

Als diese offizielle Antwort des Patriarchen in Tübingen eintraf, sah man an ihrem Inhalt alsbald, daß die Aussicht auf eine Verbindung mit der Kirche des Ostens eine sehr geringe war. Wollte man überhaupt noch auf irgendeinen Erfolg hoffen, so blieb nur das eine übrig, dem Patriarchen nochmals den protestantischen Glaubensstand so klar und gründlich wie möglich als den wahren christlichen darzustellen. Die Entgegnung[75] wurde auch alsbald in Angriff genommen, doch verzögerte sich ihre Fertigstellung immer wieder, da der letzthin für alles verantwortliche Andreä mit der so schwierigen Regelung der schwebenden Verhandlungen wegen der Konkordienformel andauernd auf Dienstreisen abwesend war. Erinnern wir uns in diesem Zusammenhang an die Abfassung der Antwort des Jeremias, so ergibt sich die bezeichnende Parallele, daß hier wie dort die Lösung brennender innerkirchlicher Fragen eine Inangriffnahme ökumenischer Aufgaben verhinderte.

So wurde in Vertretung des Andreä die Antwort der Tübinger diesmal, abgesehen von Crusius, noch von Lukas Osiander, dem damaligen Hofprediger des Herzogs, unterzeichnet. Am 18. Juni, auf den Tag genau ein volles Jahr nach dem Empfang der Antwort des Patriarchen, machte sich endlich der Kurier mit der Gegenantwort der Tübinger in der Tasche auf den Weg. Außerdem trug er noch ein kostbares Geschenk für die Griechen bei sich, „drey sehr schöne Schlagührlein / so H. D. Andreä / als Cantzler / vnd H. Crusius / jedoch auff vnseres Gnädigen Fürsten / Hertzogs Ludwigs zu Württemberg etc / Bezahlung / an den Herrn Patriarchen / von 40 / an H. Johann Zigomalam von 23 / vnd an dessen Sohn / H. Theodosium / von 20 Thalern / gesendet".[76]

Was beabsichtigten nun die Tübinger mit ihrer Erwiderung? Selbstverständlich wollen sie sich in erster Linie verteidigen.

Ihnen, die in der Confessio Augustana fast auf jeder Seite zum Ausdruck brachten, daß sie von den „menschlichen Satzungen" zum „reinen Wort Gottes" zurückgefunden hätten, hatte es Jeremias gewagt, wegen „Neuerungen" und „eigenen Erfindungen" Vorwürfe zu machen. Das müssen die Tübinger Theologen aufs

[74] *Phil. Meyer*, a. a. O. S. 97 ff.
[75] Acta et Scripta, S. 144—199.
[76] Gerlach, Tag-Buch, S. 428.

schärfste zurückweisen: „Nicht unsere Träume sind es, sondern es sind die Worte der Heiligen Schrift",[77] worauf sie gegründet seien; und „wir sind vollkommen überzeugt, daß deine Heiligkeit erkennen wird, daß wir aber auch nicht im geringsten irgendwelche Neuerer sind."[77]

Es entspinnt sich jetzt also, wie es bei dem Geschichtsschema des Verfallsgedankens auch nicht anders sein kann, ein regelrechter Kampf um den Anspruch, seinerseits auf dem Boden des ersten Christentums zu stehen. Jeder sucht hier dem andern den Rang abzulaufen. Hatten die Griechen vorher für die Reinheit und Ursprünglichkeit ihres Glaubens die Tradition in Gestalt der alten Väter und der Synoden mit Beschlag belegt, so wurden sie jetzt von den Tübingern übertrumpft, die gegen diese gewiß gewichtigen Zeugen die Autorität der noch älteren Heiligen Schrift ins Feld führten. Es ist hier für die Tendenz und die Bewertung der einzelnen Antworten der Tübinger von außerordentlicher Wichtigkeit, daß sie jetzt, in diesem zweiten großen Schreiben, das (griechische!) Traditionsprinzip, das ja auch noch für die C. A. und damit für das erste Schreiben der Tübinger die geltende Grundlage gebildet hat, verlassen und ablehnen und ihm eindeutig das evangelische Schriftprinzip entgegensetzen:

„Wir sind der Ansicht", so schreiben sie, „daß (von den Synoden und heiligen Vätern) nur das gebilligt und anerkannt werden kann, was den Normen der Heiligen Schrift entsprechend gesagt ist."[78] Die Tübinger lassen jetzt also die Berufung auf das Nicaenum, die Väter usw., wie es in der C. A. noch der Fall war, fallen und erklären die Heilige Schrift als „suae ipsius interpres".[79] „Also glauben wir", so fassen sie im Bewußtsein des Besitzes der vollen Wahrheit zusammen, „auch in gar keiner Weise von der wahren Kirche abgefallen zu sein."[80] In dieser klaren Herausstellung der ausschließlichen Gültigkeit des Schriftprinzips liegt der wichtigste Wendepunkt bei der Herauskristallisierung der beiderseitigen Standpunkte.

Mit der hierauf beruhenden klaren Abgrenzung von vielen Lehren der griechischen Kirche, wie sie die ganze Antwort durchzieht, wollen die Tübinger jedoch nicht die Brücken zum Patriarchen abbrechen. Im Gegenteil, sie hoffen, daß „seine Heiligkeit nicht erzürnen möge, wie wir ja vollkommen überzeugt sind, daß unsere ehrliche und freie Meinungsäußerung in keiner Weise ihr Mißfallen hervorrufen wird".[81] „Und es ist unser aufrichtiger Wunsch, mit all jenen in Gottes Frieden zu stehen, welche die frohe Botschaft von Christus lieben."[82]

Vergleichen wir diese erste Gegenantwort der Tübinger mit den Absichten, die sie vorher gehabt hatten, so müssen wir ihrem

[77] Acta et Scripta, S. 147.
[78] Acta et Scripta, S. 145.
[79] Acta et Scripta, S. 156.
[80] Acta et Scripta, S. 145.
[81] Acta et Scripta, S. 145.
[82] Acta et Scripta, S. 199.

inneren Anliegen nach einen völligen Umschwung feststellen. Dort der Wunsch nach einer Glaubenseinheit und die (wenn auch nicht ausgesprochene) Hoffnung auf eine Union sowie die Annahme, einen Bundesgenossen gegen Rom zu finden — hier kein Wort mehr davon. An keiner Stelle mehr klingt die Absicht auf eine Union durch, ja es fällt selbst nicht ein einziges Mal mehr das Stichwort „Rom". Die Hoffnung auf eine geistige oder gar organisatorische Glaubensgemeinschaft hatte sich als Illusion erwiesen.

Der theologische Inhalt im einzelnen ist daher auch ganz auf den Nachweis des Besitzes der reinen Lehre abgestimmt. Ein erster kurzer Abschnitt stellt in einem Überblick alle Punkte zusammen, wo zwischen den Protestanten und Orthodoxen Übereinstimmung besteht. Um dann weiterhin für die restlichen umstrittenen Punkte die gültige Wahrheit finden zu können, bedarf es nun einer Norm. Gewiß hat Gott die heiligen Väter zu Auslegern seiner Heiligen Schrift bestimmt; aber alles menschliche Denken ist dem Irrtum verfallen. Daher kann nur die Heilige Schrift selbst als gültige Norm herausgestellt werden, deren Verfasser ein jeder „calamus Spiritus sancti" sei.[84] Der dritte Teil enthält dann, der Reihe nach geordnet, die „controversi articuli", wobei die Lehrmeinung der Tübinger jeweils durch eine Fülle von Bibelzitaten und — um die Griechen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen — durch Stellen aus Chrysostomus und Basilius begründet wird.

b) Die Übersendung des Heerbrandschen Kompendiums.

Schon oben haben wir gesehen, daß die Confessio Augustana sich als Grundlage für die theologische Auseinandersetzung mit den Griechen nicht bewährte.[85] Gerlach war es nun, der hier einen andern Weg fand, den Orthodoxen den lutherischen Glauben nahezubringen.

Die Vermittlung der Post zwischen Tübingen und Byzanz hatte bisher ein Bekannter Gerlachs besorgt, der in der Nähe von Wien saß. Dieser, der Theologe Polykarp Leiser, hatte nun Gerlach nach Konstantinopel als ein Geschenk aus seiner Heimat das neueste Buch eines Tübinger Kollegen geschickt, nämlich das theologische Kompendium von Jakob Heerbrand.[86] Gerlach las dieses Buch in der Fremde mit großer Freude und fand es auch für eine Verteidigung und Rechtfertigung des lutherischen Glaubens bei den orthodoxen Theologen recht brauchbar. Daher ließ er am 25. November 1575 einen Brief abgehen an seinen Tübinger Kollegen, in dem es heißt:

---

[83] Acta et Scripta, S. 199.

[84] Acta et Scripta, S. 145.

[85] Siehe S. 260.

[86] Ein bayrischer Adliger, der nach dem Orient wollte, hatte es mitgenommen als Reiselektüre, da er unterwegs nicht die sonst üblichen „leichten" Schriften lesen wollte (Turcogr., S. 502).

*„Wäre doch dieses Kompendium ins Griechische übersetzt! Zumal da einige Griechen von mir noch ein Exemplar der Confessio Augustana wollen und nun jenes Kompendium vollständiger als diese ist. Freilich, die Griechen sind ungebildet, so daß die meisten ihre eigene alte Sprache nicht verstehen ... Aber so könnte auch die Theologie im Orient wieder neues Leben gewinnen."[87]

Wir sehen, welch große Pläne Gerlach im Kopf hatte. War es mit der Union nichts mehr, so erhoffte er sich wenigstens, weil er den „Aberglauben" der Griechen für theologische Rückständigkeit hielt, von diesem Kompendium ein regelrechtes Wiederaufblühen der bei den Griechen damals so sehr im argen liegenden theologischen Wissenschaft.

Aber noch mehr: auch die Griechen selbst äußerten den Wunsch nach dem Besitz dieses Heerbrandschen Kompendiums.

„Aber auch der Patriarch von Konstantinopel, Herr Jeremias, verlangte (nach diesem Buch). Denn als der hochberühmte Herr Stephan Gerlach ein Exemplar der ersten Ausgabe bekommen hatte, sah diese bei ihm ein hochgelehrter Mann, der ehemalige Redner des Patriarchen und jetzige Ausleger der Heiligen Schrift in jener Kirche, Johannes Zygomalas, der Vater des Protonotarius Theodosios. Als dieser darin einiges gelesen hatte (er konnte nämlich lateinisch), erstattete er davon dem Patriarchen Bericht. Als der nun von ihm dieses Buch empfehlen hörte, wünschte er eine griechische Übersetzung des Compendiums besitzen zu können."[88]

Der fleißige Crusius machte sich also an die Arbeit und übersetzte den viele hundert Seiten umfassenden theologischen Wälzer in das Griechische. Seine Studenten, u. a. ein gewisser Trachäus, der, wie wir später noch hören werden, im Namen seiner Kommilitonen sogar einen eigenen Brief nach Byzanz schrieb,[89] halfen ihm bei der Anfertigung von Abschriften. Gleichzeitig hatte sich Crusius an den Herzog von Württemberg mit der Bitte um Unterstützung gewandt, der diese auch sofort zusagte, wie er ja überhaupt die ganze Aktion der Tübinger stets begünstigt hatte. Dafür gibt gerade seine Antwort hier ein sehr anschauliches Zeugnis:[90]

*„... Nachdem neulicher tagen, wie euch wissend, M. Stephanus Gerlach von Constantinopel herauß, an D. Heerbranden geschriben, wie der ... Patriarch daselbst, gantz wol leiden möchte, das sein D. Herbrandi Compendium Theologicum in Graecam linguam transferiert wurde, neben vermeldung, das sich gleichwol ein Gräcus ... solches zu thun erbotten habe ... vnd wir ... nicht für rathsam vnd thunlich erachten können, ime Zygomalä diß werck zu vertrauen in ansehung das ... er in transferendo ea quae opinionibus Graecorum contraria esset, omittiern, vn dagegen seine somnia substituiern möchte, ... gelangt demnach an euch vnser gnädigs begern, ier wöllend euch

*[87] Diar. I, S. 123.

[88] Compendium Theologiae Methodi quaestionibus tractatum a Jacobo Heerbrando — *Κυρίου Ἰακώβου τοῦ Ἑερβράνδου, ἐν Τυβίγγῃ θεολόγου, ἐπιτομὴ θεολογίας, ἑλληνιστὶ ὑπὸ Μαρτίνου τοῦ Κρουσίου αὐτόθι μεταβληθεῖσα.* Witebergae 1582, Einl.

[89] Siehe S. 278.

*[90] Diar. I, S. 542.

dises laboris onbeschwärt vnterfahen, vn es so vil müglich befürderen, damit das gantze compendium, nach euwerer translatio, wo nicht getruckt, doch vleißig geschriben, meer gedachtem Gerlach, bei rechter zeit... zugschickt werden möge... Datum Stutgarten den 26. Junii anno 77. Ludwig Hertzog zu Würtemberg."

Am 26. Oktober 1577 ist Crusius mit der Arbeit der handschriftlichen Übertragung fertig. In seinem Begleitschreiben, das dem an den Patriarchen abgehenden Manuskript beigelegt war, erklärt er den Zweck dieser Übersendung und bittet den Patriarchen um gnädige Aufnahme derselben:[91]

„Da diese beiden Büchlein (gemeint ist die C. A. und die erste Verteidigung der Tübinger!) die Hauptpunkte unseres Glaubens nicht vollständig und auch ihre Grundlagen kürzer als es erforderlich wäre, enthalten und vielleicht den Ansprüchen und der Absicht Deiner Heiligkeit nicht genügen und da wir auch unsererseits uns nicht den Anschein geben wollen, unsere Beweise nur mit unklaren Andeutungen führen zu wollen, und da wir ferner glauben, daß Deine Heiligkeit eine bessere Verständlichmachung und Erklärung aller Hauptpunkte unserer christlichen Lehre wünscht, so erhält nun, aus allen diesen Gründen, Deine Heiligkeit von uns dieses Büchlein, das nicht nur die zwischen uns und der bei dem alten Rom gebliebenen Kirche offenen Punkte umfaßt, sondern auch die übrigen Teile der christlichen Lehre ausführlich für die Gegenwart expliziert... Es bitten nun wir oben genannten mit aller schuldigen Demut und Ehrfurcht, Deine Heiligkeit möge diese Schrift und unsere Mühe mit väterlicher Gesinnung aufnehmen und gemäß Ihrer besonderen Weisheit und Ihres Eifers für die Frömmigkeit und Wahrheit wohlwollend beurteilen und uns Ihrer Liebe wert halten und dieses Büchlein auch den anderen Bischöfen zu lesen geben. Es enthält die Verdammung von niemand, außer der des Antichristen und dessen, der sich selbst über die Heilige Schrift, über Christus und die Wahrheit darüber stellt..."

Am 1. Oktober 1577 verließ der Kurier Tübingen. Die schwierige und stets sehr unregelmäßige Postbeförderung nach Byzanz wollte es, daß dieses Heerbrandsche Kompendium die schon dreieinhalb Monate früher abgegangene, oben erwähnte Verteidigungsschrift der Tübinger einholte und daß beide zusammen erst am letzten Tag des abgelaufenen Jahres 1577 auf der deutschen Botschaft eintrafen, wo sie Gerlach in Empfang nahm. Außerdem enthielt das Briefbündel noch private Schreiben an Gerlach, an „beede Herren Zigomalas vnd H. Simeon Caplan / vnd dann H. D. Chytraei von Rostock Schreiben / sambt den / in Griechische Verse gesetzten Evangelien".[92] Nicht zu vergessen, die schon oben erwähnten drei „Schlagührlein".

Das war am 31. Dezember 1577. Tags drauf, am 1. Januar, zog der neue Orator, Herr Joachim von Sintzendorff,[93] der Nachfolger Ungnads, in Konstantinopel ein und mit ihm auch

[91] Heerbrandi Compend., Vorwort.
[92] Gerlach, Tag-Buch, S. 427.
[93] Gerlach, Tag-Buch, S. 426; Schweigger, Reyßbeschr., S. 93 ff.

sein Hofprediger Salomon Schweigger, der einige Monate darauf Stephan Gerlach ablöste.[94] Schweiggers Wirksamkeit im Raum der östlich-orthodoxen Kirche ist vor allem dadurch außerordentlich wichtig, daß er nach Beendigung seiner Mission in Byzanz anschließend noch eine Orientreise machte, die für die protestantisch-orthodoxen Beziehungen sehr aufschlußreich ist und wichtiges Material ergibt, *bisher aber fast vollständig unbeachtet geblieben ist. Ihre Darstellung würde eine eigene Abhandlung erfordern.

Die Ankunft dieser beiden so wichtigen theologischen Schriften aus Deutschland ließ die Diskussion am Hofe des Patriarchen wieder neu aufflammen.

„Den 10. saget mir der Protonotarius / eben dieser Metrophanes habe D. Heerbrands Compendium oder kurtzen Begriff Christlicher Lehre gelesen / Ihm wol gefallen lassen / vnd gesaget: Es sey viel auß dem Thoma von Aquino genommen."[95] — „Sie werden jetz fleißiger / durch solches conferiren der sententz: fahen ietz an auch ettuan zu predigen / in der Bibel vnd patribus embsiger zu sein. Die Turcken sagen: wann der Wind nicht wehet, so bewegen sich die bletter an den beumen nicht."[96]

6. Das Scheitern der Verhandlungen.

a) Die letzten Einigungsversuche.

Schon die erste offizielle Stellungnahme des Patriarchen zur Confessio Augustana hatte, wie wir bereits ausführten, den Tübingern die Unmöglichkeit einer praktischen Union klar werden lassen. Wenn trotzdem die Verhandlungen sich noch einige Jahre hinauszogen, so hatte das keine kirchenpolitischen Gründe mehr, sondern nur noch rein theologische: Jetzt ging es darum, wer im Besitz der reinen Lehre war.

1. Zunächst stand noch die Erwiderung des Patriarchen[99] auf die Verteidigungsschrift der Tübinger und auf das Heerbrandsche Kompendium aus. Als Jeremias am 26. Mai 1578 wieder in seine Residenz zurückgekehrt war, setzte er zunächst einen Ausschuß ein, dem er die Ausarbeitung der Erwiderung auftrug.[98] Zu dieser Kommission gehörten die beiden Metropoliten von Berrhoea und Melonike, Metrophanes und Methodios, ferner ein gewisser Matthaeus, der der Lehrer des Patriarchen war, und schließlich, wie schon früher, der Protonotarius Theodosios Zygomalas. Wieder vergeht ein volles Jahr, Gerlach ist jetzt schon längst in Deutschland, bis endlich am 7. Mai 1579 seine Entgegnung an die Tübinger abging.

---

[94] Schweigger, Newe Reyßbeschreibung... (Siehe Anm. 4).
[95] Gerlach, Tag-Buch, S. 476.
[96] Gerlach, Tag-Buch, S. 498.
[99] Acta et Scripta, S. 200—260.
[98] Turcogr., S. 509.

Welchen Zweck verfolgte Jeremias noch mit ihr? Hatte er in seiner ersten Antwort die starke Hoffnung auf ein künftiges Zusammengehen beider Kirchen gehabt, ja sogar an eine evtl. Unterstellung der Protestanten unter das Regiment und die Autorität der griechischen Kirche gehofft, so ist jetzt kaum mehr etwas von diesem Interesse an einer möglichen Union zu spüren. Das zeigt sich schon rein äußerlich darin, daß der Umfang seiner Antwort kaum mehr als die Hälfte seiner ersten Erwiderung umfaßt, daß also der Aufwand an Beweismaterial wesentlich geringer ist. Noch mag bei ihm der Wunsch nach einer Vereinigung vorhanden sein: „*Ἡ μετριότης ἡμῶν εὐφραίνεται ... τῷ ἐν πολλοῖς ὑμᾶς τῇ ἡμετέρᾳ συμφωνεῖν ἐκκλησίᾳ · γένοιτο δὲ καί, ἐν οἷς διαφωνοῦμεν, εὐσεβῶς συμφωνήσειν.*“ Aber der Patriarch, durch die vielen trüben Erfahrungen seiner Kirche mit dem lateinischen Westen schon von vornherein voreingenommen und auch durch die jetzige hartnäckige Unnachgiebigkeit der Tübinger in den Glaubenssachen abermals enttäuscht, glaubt schon selbst nicht mehr daran. So trägt seine Antwort den Charakter eines letzten, fast schon aufgegebenen Bekehrungsversuchs.

Auf den Inhalt gesehen ist die Antwort des Patriarchen fast zur Hälfte eine Verteidigung gegen das „filioque“, jenen alten Zankapfel zwischen Orient und Okzident. Die übrigen Artikel handeln von den restlichen Streitpunkten: von der Lehre vom freien Willen, der Rechtfertigung, der Bewertung der Sakramente, der Anrufung der Heiligen und der Beurteilung des Mönchslebens.

2. Diese zweite Stellungnahme des Patriarchen ließ in Tübingen keinen Zweifel mehr aufkommen, woran man mit der östlich-orthodoxen Kirche war. Ehe man aber dazu kam, nochmal ein Schriftstück der Rechtfertigung an den Patriarchen aufzusetzen, erhielt Crusius einen Brief von Theodosios Zygomalas, in dem den Tübingern mitgeteilt wurde, daß „Jeremias vom Thron gestoßen sei, weil er seinen Schützling Cantakutzenus verloren habe, oder vielleicht eher, weil er nunmehr die ganze griechische Kirche gegen sich in Aufruhr gebracht habe, und daß an seine Stelle jetzt Metrophanes eingesetzt worden sei“.[100] Diese Absetzung des Jeremias hinderte jedoch die Tübinger nicht, ihre Entgegnung doch an ihn abzuschicken. Am 24. Juni 1580 ging eine zweite Gegenantwort nach Konstantinopel ab, diesmal unterzeichnet von einer ganzen Reihe Tübinger Theologen, ein Zeichen für die hochoffizielle Bedeutung, die die Aktion mit den Griechen trotz ihres Scheiterns inzwischen bekommen hatte.[101]

Was die Tendenz dieser zweiten Gegenantwort der Tübinger betrifft, so hat schon *Schall* richtig gesagt: „Ihre Aus-

[100] Lamius, a. a. O., S. 184.
[101] Acta et Scripta, S. 261—346.

führungen stellen fast nur mehr eine Rechtfertigung und Verteidigung des eigenen Glaubens dar.“[102] Nur ein einziges Mal klingt noch ganz schwach der Wunsch nach einer Glaubensgemeinschaft auf. Aber das Stichwort heißt schon nicht mehr *ἕνωσις,*[103] sondern nur noch *ἐγγυτέρα ξύμβασις,*[104] ein „engeres Zusammengehen“.[105]

Dem Inhalt der Erwiderung nach bekennen sich die Tübinger, gegenüber dem Pochen der Griechen auf die Tradition der Väter, wie schon das letzte Mal, eindeutig zum Schriftprinzip: „Scripturae vero interpretationem eam tutissimam et solidissimam esse credimus, quae... ex ipsa Scriptura sumitur.“[106] Im übrigen behandeln die Tübinger wieder Punkt für Punkt die alten Streitartikel.

3. Als diese Entgegnung an der Ottomanischen Pforte eintraf, war bereits wieder ein Wechsel auf dem Patriarchenstuhl eingetreten. Am 29. August des gleichen Jahres 1580 war der neue Patriarch Metrophanes, nachdem er neun Monate den Patriarchenthron innegehabt hatte, gestorben. Nach seinem Tode erinnerte man sich wieder des tüchtigen Jeremias und er wurde auf allgemeinen Wunsch der verschiedenen griechischen Fürsten und Kirchenführer abermals in den Palast des Patriarchen zurückgeholt.[107] Hatte er aber den theologischen Briefwechsel mit den Tübingern zuvor immerhin mit einigem Interesse betrieben, so wollte er nunmehr seine erneute Amtstätigkeit nicht mehr durch die Verhandlungen mit den Tübingern belasten.

„Uns war vorgeschlagen worden“, so schreibt er in einem Briefe nach Deutschland,[108] „gänzlich zu schweigen und euch gar nichts mehr zu antworten, die ihr so offensichtlich die Schrift, wie auch die Erklärungen der Worte durch die Heiligen nur nach euerm Willen auslegt, da wir doch Paulus haben, der uns ermahnt, einen Häretiker nach einer und einer zweiten Mahnung abzuweisen. Weil jedoch unser Stillschweigen dann den Anschein gäbe, daß wir euch zustimmten, als ob ihr etwa den richtigen Glauben hättet, ...so wollen wir deshalb, um das zu widerlegen, die Sache jetzt noch einmal ausgraben, nämlich daß, mag uns aus euren Schriften auch einiges glaubhaft erscheinen, ihr niemals mit uns noch viel weniger aber mit der Wahrheit übereinstimmen könnt.“

Wenn sich also Jeremias doch noch einmal auf eine Erörterung der sechs strittigen Punkte in seiner dritten Antwort vom 6. Juni 1581 einließ,[109] so schlug er trotzdem mit dem Schluß dieser

[102] *Schall,* a. a. O., S. 67.
[103] Siehe S. 246.
[104] Acta et Scripta, S. 346.
[105] Daß die Tübinger jetzt keine kirchenpolitische Absicht mehr verfolgten, kann man auch noch aus folgender Tatsache entnehmen. Wenn ihnen nämlich damals an einer Union mit der Ostkirche wirklich noch etwas gelegen wäre, so hätten sie sich in diesem Augenblick zweifellos nicht mehr an Jeremias gewandt, sondern vielmehr an den neuen Patriarchen Metrophanes, was jedoch in keiner Weise geschehen ist.
[106] Acta et Scripta, S. 346.
[107] Lamius, a. a. O., S. 185.
[108] Lamius, a. a. O., S. 186.
[109] Acta et Scripta, S. 349—370.

Entgegnung die Tür einer jeden weiteren zukünftigen theologischen Verständigung zu.

„Wir bitten daher, daß ihr uns nicht fernerhin belästigt und nicht über die alten Themen schreibt oder Schriften schickt. Denn ihr behandelt die Theologen, die die Lichter der Kirche waren, auf eine doppelte Weise: mit Worten ehrt und erhebt ihr sie, in der Praxis aber verwerft ihr sie. . . . Geht nun euren eigenen Weg und schreibt nicht weiter mehr über den Glauben, sondern wenn ihr wollt, nur noch in freundschaftlicher Weise" *(φιλίας ἕνεκα)*.[110]

Die dogmatischen Gegensätze haben es also nicht vermocht, das persönliche freundschaftliche Verhältnis zu beeinträchtigen. Davon zeugt auch die schöne Bemerkung des Jeremias, daß ihm während des Unglücks in seiner Verbannung das Schreiben der Tübinger eine rechte Tröstung gewesen sei.

Seinem Inhalt nach geht nun glücklich drei Viertel des ganzen Schreibens um die rechte Lehre über den Ausgang des Heiligen Geistes. Der Rest bringt dann eine erneute Stellungnahme zu den alten Streitfragen.

4. Trotz der endgültigen Absage des Patriarchen versuchten es die Tübinger noch einmal mit einer letzten Erwiderung, teils auf die ausdrückliche Aufforderung ihres Herzogs hin, teils aber auch, weil die in Frage gestellte Richtigkeit ihrer Glaubenssätze unwiderlegbar bleiben mußte. Dieses letzte Schriftstück[111] ist datiert vom Dezember 1581 und Crusius hatte ihm obendrein noch eine griechische Übersetzung von vier Foliobänden seiner mitgeschriebenen Predigten beigepackt.

Vor allem, so sagen die Tübinger, käme es ihnen darauf an, der Wahrheit die Ehre zu geben *(τῇ ἀληθείᾳ μαρτυρίαν παρέχειν)*. Sie beklagen sich, daß ihnen auf ihre Einwände von seiten des Patriarchen einfach noch kein „solidum responsum" ergangen sei, trotzdem aber hofften sie, daß, „wo nicht jetzt, so doch in Zukunft der Patriarch zu besserer Einsicht kommen werde". Für zunächst aber wollten sie, so, wie es der Patriarch vorgeschlagen habe, „die Freundschaft, die sie mit ihm geschlossen hätten, auch fernerhin treu bewahren". Damit ist der Versuch, mit den Griechen in Zukunft im gleichen Glauben vereint zu sein, von seiten der Tübinger nunmehr endgültig aufgegeben.

Im einzelnen werden in zehn Abschnitten die Vorwürfe des Patriarchen zurückgewiesen. Zu den sechs bisherigen Streitartikeln kommen noch vier weitere Stücke hinzu: Eine Verteidigung gegen die Anschuldigung, als sei die „Spaltung" schon von vornherein eine Sünde, gegen den Vorwurf der Gemeinschaft mit den Juden, weil sie nämlich die hebräische Sprache verwendeten, gegen die Stempelung zum Häretiker und gegen den Vorrang der Väter vor der Schrift.

Diese letzte Erwiderung der Tübinger ließ Jeremias unbeantwortet und damit waren die offiziellen Beziehungen abgebrochen.

[110] Acta et Scripta, S. 370.
[111] Acta et Scripta, S. 371—380.

b) Die Gründe für das Scheitern.

Fragen wir uns nach den Ursachen, weswegen diese Verhandlungen scheiterten, so können wir verschiedene anführen.

In der Vergangenheit hat man meistens die dogmatischen Unterschiede als den eigentlichen Grund angesehen. Zwar hatten sich, der katholischen Kirche gegenüber, auch eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen Protestantismus und östlich-orthodoxer Kirche ergeben, etwa in der Auffassung von der Priesterehe, vom Abendmahl in beiderlei Gestalt, in der Ablehnung der Privatmesse usw. Dem standen jedoch wiederum an anderer Stelle Gegensätze gegenüber, die sich nicht überbrücken ließen, etwa in der Lehre über das Mönchtum, die Rechtfertigung, den freien Willen, die sieben Sakramente, die Heiligenverehrung; und vor allem war es der alte Zankapfel zwischen Ost und West: die Lehre über den Ausgang des heiligen Geistes.

Trotzdem darf man diese rein lehrmäßigen Unterschiede nicht allzu hoch veranschlagen. Lehrmäßige Verschiedenheiten gewinnen viel mehr erst dort ausschlaggebende Bedeutung, wo sie gleichzeitig im Kultus und in der Frömmigkeit verankert sind. Das aber war hier bei einer ganzen Reihe dieser Streitpunkte der Fall. So ergibt sich also der Hauptgegensatz als im Frömmigkeitsstil begründet — ein Unterschied, der dann nämlich sofort als trennend klarer ans Licht getreten wäre, wenn beide Teile die Frömmigkeitsstruktur des andern überhaupt direkt gekannt hätten. Es standen sich eine modernere, weltaufgeschlossenere, kritischere, geistigere Form und eine archaischere, traditionsgebundenere, kultischere Form des Christentums gegenüber. Das geht ganz klar aus den, der unbewußten Gefühlsatmosphäre entstammenden Schlagworten hervor, mit denen man sich gegenseitig abtat: Der Patriarch sprach stets von „Neuerern", während umgekehrt die Tübinger, wenn sie unter sich waren, die Griechen immer als „im Aberglauben befangen" hinstellten.[112] Auf der gleichen Linie der Beurteilung bewegt sich auch *Georgi*, wenn er (von Gerlach) sagt: „Der kritische Protestant fand keinen Zugang zum Geist der Mysterien der Ostkirche."

*112 „Wenn auch bei den Griechen von den alten und reineren Lehren und Gebräuchen der Kirche da und dort ein größerer Rest übrig geblieben ist, ... so ist doch meiner Auffassung nach sonst alles, nicht weniger als bei den Päpstischen, voll von Aberglauben" (Chytraeus, a. a. O., S. 14—15). — „In Summa, sie begehren im geringsten nichts von ihrem Aberglauben zu weichen / dieweil die Vätter / so viel klüger als sie gewesen / also gelehret haben" (Gerlach, Tag-Buch, S. 107). — „Ich halt dafür / es werde nunmehr männiglichen in Teutschland vnverborgen seyn / aus den vielfältigen Schrifften des Patriarchen an die Gelehrten zu Tübingen / daß die Griechen im Aberglauben vnd Vnverstand leider gar tief vnd biß über die Ohren stecken" (Schweigger, Reyßbeschr., S. 211).

Darüber hinaus könnte man noch einige Nebenumstände anführen, die auch noch mit zum Scheitern der Verhandlungen beitrugen, etwa die große Entfernung zwischen beiden Kirchen und die starke innerkirchliche Inanspruchnahme beider Partner. Tiefer gesehen, war auch „die Zeit für eine unbefangene Betrachtung des Konfessionsproblems" (*Georgi*) noch nicht reif.

7. Die indirekte Annäherung — der eigentliche Ertrag.

a) Die Verdienste der beiden Zygomalas.

War so eine theologische Verständigung und erst recht eine kirchenpolitische Union zwischen Protestantismus und Ostkirche gescheitert, so blieben jene Verhandlungen für die zukünftigen Beziehungen beider Kirchen doch nicht ohne Früchte. Daß sich hier aber trotz der äußeren Trennung eine innere indirekte Annäherung vollzog, ist neben Crusius in erster Linie ein Verdienst der beiden einflußreichsten Ratgeber des Patriarchen, der beiden Zygomalas,[113] auf die wir ja inzwischen schon wiederholt gestoßen sind.

Johannes Zygomalas, der Vater, gebürtig aus Nauplia im Peloponnes, war ein in langjährigem Dienste ergrauter, treuer Beamter des Patriarchats, der schon unter dem durch die Aktion des Melanchthon und Demetrios uns bekannten Patriarchen Joasaph eine verantwortungsvolle Stelle im Patriarchat innehatte.[114] Als Crusius ihm schrieb, war er bereits 77 Jahre alt. Er hatte den offiziellen Titel: *ῥήτωρ τῆς ἐν κωνσταντίνου πόλει μεγάλης ἐκκλησίας*, d. h. mit unseren Worten, er fungierte als der Dolmetscher des Patriarchen,[115] in welcher Eigenschaft wir ihn ja auch bei dem ersten Besuche Gerlachs bei dem Patriarchen kennengelernt haben. Im Jahre 1576 verlieh ihm dann Jeremias noch den Titel: *ἑρμηνεύς*, d. h. er ernannte ihn zum obersten Ausleger der Heiligen Schrift.[116] Geistig von ausgezeichneter Bildung — abgesehen vom klassischen Griechisch beherrschte er, was in der griechischen Kirche damals noch eine ziemliche Seltenheit war, auch das Lateinische und Italienische — wies er leider charakterlich ziemliche Mängel auf.[117] So entsprang auch leider seine „Philo-

---

[113] Über beide ist eine ausführliche Lebensbeschreibung erschienen von *E. Legrand*, Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas, Paris 1899. Vgl. ferner: Crusius in d. Turcogr., S. 92 f. (de Zygomalorum familia) und die Angaben in Gerlachs Tag-Buch.

[114] Turcogr., S. 248.

[115] Nach einem Briefe Gerlachs in: Chytraeus, a. a. O., S. 96.

[116] „Es erzehlt mir der Redner / daß ... der Patriarch den Redner zum obersten Lehrer vnd Außleger der heiligen Schrifft gemacht vnd eingesetzt hat / dergestalt: wann eine zweiffelhaftige Frage von einem Spruch heiliger Schrifft oder der Alt-Väter / so den Glauben beträfe / fürfiele / er denselben erklähren / andere gleichmäßige Sprüch vnd Meynungen bringen / vnd also den Schluß machen solte / wie er zu verstehen seyn müße" (Gerlach, Tag-Buch, S. 183).

[117] Sein eigener Sohn nannte ihn Gerlach gegenüber einen „Huhrer" (*πορνός*), mit seinen Kindern hatte er andauernd Händel und Gerlach war Zeuge manch häßlicher Familienszene. „Er komt auch die ganze Wochen fast nie heim / sondern gehet von einem christlichen Gesandten zum andern herumb schmarutzen". So wollte er Herrn David Ungnad z. B. „ein Stück von Christi Rock verkauffen". Aus Gerlach lockte er nach und nach „bey die 20 Thaler" heraus, ovwohl seine Dienstleistungen kaum „drey Thaler werth" gewesen seien. Angesichts dieser Charakterzüge kann man seine stetige Hilfsbereitschaft auch nicht als den Aus-

germanie" nicht ausschließlich redlichen Motiven, sondern auch einer ganz unverblümten Habsucht.

Theodosios Zygomalas, der Sohn, war damals etwa 28 Jahre alt. Seine offizielle Stelle war die eines πρωτονοτάριος des Patriarchen, d. h. er hatte dessen ganzen Schriftverkehr zu erledigen, war also der Sekretär des Jeremias.[118] Später wurde er auch Leiter der Patriarchatsschule. Im Gegensatz zu seinem Vater war er in jeder Hinsicht eine höchst achtbare Persönlichkeit und betrieb auch die Verständigung mit den Tübingern in ehrlicher Absicht.

Wie wir oben schon gehört haben, hatten sich diese beiden Zygomalas um das Zustandekommen der Antwort des Patriarchen auf das erste Schreiben der Tübinger sehr verdient gemacht. Johannes Zygomalas war es gewesen, der Gerlach beim Patriarchen einführte und die schwierige Rolle des Dolmetschers gespielt hatte;[119] und dann hatte er ja auch wesentlich dazu beigetragen, daß jenes Mißverständnis, das die Predigt über den „Guten Hirten" hervorgerufen hatte, wieder beigelegt werden konnte.[120] Sein Sohn Theodosios Zygomalas hatte sich insofern nützlich gemacht, als er die Hauptlast bei der Anfertigung der Antworten des Patriarchen auf seinen Schultern ruhen hatte.[121] So konnte Crusius hoffen, bei beiden ein gewisses Verständnis und eine gewisse Aufgeschlossenheit für sein Anliegen zu finden, zum mindesten mehr als bei dem so zurückhaltenden Patriarchen.

Daher ließ Crusius am 21. Januar 1575 an beide von Tübingen je einen herzlichen Brief abgehen. Er bedankt sich darin für ihre entgegenkommende Unterstützung[122] und verleiht seiner Hoffnung Ausdruck, auch in Zukunft sich ihrer freundlichen Mithilfe erfreuen zu können. Gleichzeitig äußerte er den Wunsch, der Patriarch möchte doch auch einmal ein paar eigene Worte schreiben und sie, die beiden Zygomalas, möchten ihm doch freundlicherweise ihre Autogramme *(αὐτοχείρια)* übersenden und ihm auch verschiedene Nachrichten über das derzeitige Griechentum zukommen lassen, vor allem über ihre neue griechische Sprache, etwa ein Lexikon oder ein Neues Testament, das in ihren „Dialekt" übersetzt sei. Wie er es dann bisher gewohnt war, legte Crusius auch diesmal zwei kurze

---

druck einer ehrlichen ernsthaften Freundschaft ansehen, sie entsprang vielmehr in der Hauptsache einer sehr menschlichen Habgier, weil der „schlaue Alte" dabei stets etwas „zu fischen verhoffte" (nach Gerlach, Tag-Buch).

[118] „Dieses Protonotarii Ambt ist / alle Schreiben / die an den Patriarchen abgehen / zu sich zu nehmen / vnd auß dieselbe / nach des Patriarchen Befehlen / zu antworten. Also hat er auch die Antwort auff die Augsburgische Bekantnis / nach des Patriarchen Angeben / auffgesetzet. Er schreibet auch alle Acta oder Handlung in ihren Synodis oder Zusammenkünfften / Item an die andern Patriarchen / Metropoliten etc. in des Patriarchen Namen" (Gerlach, Tag-Buch, S. 188).

[119] Siehe S. 249.

[120] Siehe S. 251.

[121] Siehe S. 261.

[122] Turcogr., S. 425 u. 426; Diar. I, S. 69 u. 71.

griechische Schriften bei: Dem alten Zygomalas eine ins Griechische übersetzte „Leichpredigt Heerbrands für die Barbara Schnepfin", dem jungen Zygomalas einen der damals in Deutschland gebräuchlichen griechisch-lateinischen Schülerkatechismen.[122]

Crusius hatte mit der Absendung dieser zwei Schreiben einen äußerst glücklichen Griff getan. Kraft ihrer humanistischen Bildung wie auch ihrer geringeren inneren Inanspruchnahme durch innerkirchliche Sorgen griffen sie beide die neuen Beziehungen eines Briefverkehrs mit einem deutschen Gelehrten mit Begeisterung auf. Der alte Zygomalas,[123] der schon wieder eine neue Geldquelle sich auftun sah, überschlug sich in seiner Antwort geradezu mit Ergebenheitsversicherungen und Komplimenten: „Ich habe", so brüstet er sich, „weder bisher irgendwelche Bedenken getragen, noch werde ich es auch in Zukunft tun, für euch beide mich einzusetzen und, soweit ich kann, euch zu Gefallen zu sein. Ja, falls es nötig wäre, würde ich trotz meines hohen Alters sogar zu den Waffen greifen (!), um für euch und für die Wahrheit zu streiten". Will er so alles für die Tübinger tun, so glaubt er auch am Schlusse des Briefes die Bitte äußern zu dürfen, ihm eine finanzielle Unterstützung zufließen zu lassen als Entschädigung für die Mittlertätigkeit, die er bisher so erfolgreich ausgeübt habe — *„δεόμεϑα δὲ βοηϑείας, τῆς ἐν χρήμασιν, διὰ τῆς μεσιτείας"*.

Wesentlich wertvoller und vielversprechender war dagegen die Antwort des Theodosios Zygomalas.[124] Er gab Crusius zunächst einmal einen längeren Bericht über berühmte griechische Städte, vor allem über Athen, und sprach dann das später noch öfter wiederkehrende Wort aus, daß das „wahre Hellas jetzt in Deutschland" sei. Mit Büchern im neugriechischen „Dialekt" oder gar einem Lexikon, darin könne er Crusius leider nicht dienen, denn das gäbe es bei ihnen überhaupt nicht. Dafür regt er aber nun seinerseits den gegenseitigen Austausch von Büchern und Handschriften an. Schließlich fehlt auch bei ihm nicht der Hinweis auf seine Bedürftigkeit, doch nicht so plump, und es erscheint bei ihm eine verhüllte Andeutung auch eher begründet, da er sich für die Erledigung des offiziellen Briefwechsels viele Mühe machen mußte.

Diesem Briefe des Theodosios an Crusius lag aber noch ein zweiter bei, nämlich an die Schüler und Hörer des Kollegs des Crusius.[125] Man muß sich die Sensation unter den Studenten vorstellen, als eines Morgens Crusius vor versammeltem Auditorium an Stelle seiner üblichen griechischen Vorlesung gänzlich unerwartet einen langen Brief eines lebenden Griechen vor-

[123] Turcogr., S. 427 f.
[124] Turcogr., S. 428 ff.
[125] Turcogr., S. 435 ff.

las, eben des Theodosios Zygomalas, gerichtet „an die Studenten des Griechischen und die Jünger der Wissenschaft, an die wohlgeborenen und edlen Jünglinge". Man kann nicht umhin, diesen Einfall des Zygomalas, wodurch die Beziehungen zu den Griechen an der Tübinger Universität nun ausgesprochen populär wurden, zu bewundern.

Der Inhalt des Briefes preist Christus als das wahre Licht und die wahre Weisheit, ergeht sich dann in ein Lob auf den „höchsten und unbesieglichen Kaiser, den Urheber alles Guten", und den erlauchten Fürsten ihres Herzogtums und fordert schließlich in etwas moralisierender Weise die Studenten zu einem tugendhaften Wandel und zu einem fleißigen Studium auf, damit sie sich ihrer Lehrer, vor allem des Crusius würdig erwiesen.[126] Am Schluß findet sich noch eine schöne Stelle, die zeigt, wie tief doch diesen aufrichtigen und vornehmen Mann die Gemeinschaft mit den Tübingern innerlich berührte: „Wie gut habt Ihr es doch", so entringt es sich ihm, „die Ihr allzeit aus einer nie versiegenden Quelle trinken könnt!"

Dieser Brief fand den stürmischen Beifall der Studenten des Crusius und einige ließen ihn sich sogleich geben, um ihn abzuschreiben und als Stoff für ihre rednerischen Übungen zu benutzen. Im Namen seiner Mitschüler verfaßte dann der schon oben genannte „Stiftler" Johann Trachaeus die Antwort an den Protonotarius.[127] Nach den Äußerungen der Freude und des Dankes „verbreitet er sich des weiteren über das Studium und seine Gefahren" (*Schall*) und schließt mit dem Gelöbnis, allzeit ihren Lehrern in den Übungen der Tugend und in wissenschaftlichem Fleiße nachzueifern.

Der größte Wunsch, sowohl des Crusius wie auch der beiden Zygomalas war natürlich der, sich persönlich kennen zu lernen. Schon in seinem eben genannten Briefe an die Tübinger Studenten hatte es Theodosios ausgesprochen „und wenn ich das Glück hätte, jenen geflügelten Wegbegleiter des Habakuk zu haben, so würde ich alsbald für kurze Zeit zu Euch kommen". Wesentlich ernster war es dagegen dem alten Zygomalas um eine Reise nach Deutschland zu tun, soweit man seine Vielgeschäftigkeit und Wichtigtuerei überhaupt ernst nehmen kann. Gerlach berichtet hierüber sehr anschaulich in seinem Tagebuch:

*„Heut ist der alte Zigomala zu vns über dem Mittagessen kommen / vnd sobald er vnser nur ansichtig worden / vnd seinen Gruß vom Herrn Patriarchen abgelegt hat / so bald fing er auch an: ich verkündige euch große Freud: Dann der Herr Patriarch ist gesinnet / er woele mich gen Wien an den Röm. Käyser vnd an die Geistl. schicken / ob wir könten eine Vergleichung vnd Einigkeit in der Religion miteinander treffen. Er freue sich von Hertzen auff solche Reiß / vnd was der Herr Patriarch befehlen werde / dem woll er mit allem Fleiß nachkommen. (Ich bilde mir ein / daß er diesen

---

[126] *Schall* nennt diesen Brief ein „von pathetischen Phrasen und Zitaten volles Schreiben", aber man wird dabei doch berücksichtigen müssen, daß dem Theodosios diese überschwenglichen Worte recht von Herzen kamen.

[127] Turcogr., S. 450 ff.

Anschlag dem Patriarchen / vmb seines eigenen Nutzens willen / gegeben habe / damit er nur von dem Käyser eine stattliche Verehrung bekommen möge). Als er aber gehöret / der Käyser seye Päbstisch / mit dem vnsere Geistliche nichts zu thun / vnd werd er also in diesem Werck bey ihme nichts außrichten / sprach er: ja was wissen wir / was oder wo Tübingen sey: Vnd obschon der Cantzler daselbsten ein großer Mann seyn mag / ist er doch nit das Haupt / wir der Kayser ..."[128]

Aus dieser geplanten Reise wurde natürlich nie etwas, auch zeigt der ganze Bericht, wie naiv im Grunde die Vorstellungen der Griechen von den Verhältnissen in Deutschland waren und wie schwer man sich dort überhaupt in die deutschen Verhältnisse hineinversetzen konnte.

Crusius sah bald ein, daß er sich von diesem überschwenglichen Johannes Zygomalas, der für die Lutheraner sogar, „wenn es sein sollte, hatte zum Schwert greifen wollen",[129] nicht sonderlich viel versprechen konnte. In dem nächsten Briefe an ihn[130] belehrt er ihn vielmehr, daß „sie, die Lutheraner, nur mit dem Schwert des Wortes Gottes kämpften". Auch wegen einer Belohnung für die Suche nach alten griechischen Büchern könne er nichts versprechen, da „der Kanzler Andreä ... zur Zeit abwesend sei ... Ich selbst freilich will, soweit ich bei Kasse bin, obwohl es mir schwer fällt, es meinerseits doch nicht daran fehlen lassen".

Dagegen erscheint ihm Theodosios im wahrsten Sinne seines Namens als ein „a deo datus"[131] und trage seinen Namen „Zygomalas" mit Recht *„διὰ τὸ μάλα ὁμαλῶς μοι ξυγῆναι"*. Zunächst vereinbaren sie einen Austausch von Bibliothekskatalogen: Er, Crusius, schickt ihm ein Verzeichnis der bei ihm in Tübingen vorhandenen griechischen Bücher und Theodosios soll ihm dann eine Liste derjenigen Werke schicken, die bei ihnen in Konstantinopel außerdem noch vorhanden seien. Aber erst allmählich kommt ihnen die eigentliche große Aufgabe und Möglichkeit dieses Bücheraustausches voll zum Bewußtsein. Die Griechen hatten ja damals von der Buchdruckerkunst noch keine Kenntnis.[131] Und Theodosios war es, der Crusius den weitblickenden Vorschlag machte, einen Export alter griechischer Handschriften gegen die Einfuhr gedruckter Bücher aus Deutschland in die Wege zu leiten.[132] Die damaligen Bestände der Tübinger Bibliothek und andererseits die Berichte aus dem griechischen Osten zeigen, welches Ergeb-

---

*[128] Gerlach, Tag-Buch, S. 103.

[129] Turcogr., S. 441 ff.

[130] Turcogr., S. 44 ff.

[131] Die erste griechische Druckerei hat Cyrillus Lukaris 1627 aus England nach Konstantinopel bringen lassen, was der Anlaß zu großen Konflikten zwischen Griechen, Türken und Jesuiten wurde. Vgl. *Schlier, R.*, D. Patr. K. L. v. Konst., Marburg 1927, S. 30.

[132] Turcogr., S. 466.

nis dieser Austausch gehabt hat.[133] Was darüber hinaus noch an Gegenständen und Schriften aus dem Bereich der Ostkirche nach Deutschland wanderte, darüber wollen wir am Schlusse noch eine kurze Zusammenstellung geben.[134]

Noch ein kurzes Wort über die gegenseitigen Geschenke, die man sich machte.

Von den vielen Büchlein, Predigten, C. A.-Exemplaren usw., die die Tübinger an den Patriarchen und seine Beamten schickten, haben wir oben schon gehört. Die größte Freude in Byzanz hatte man jedoch mit den drei „Schlagührlein" ausgelöst, „über deren künstliche Arbeit daran sich der Patriarch nicht hat genugsamb verwundern können".[135] Als nun Gerlach Mitte 1578 seinen Abschied von Konstantinopel nehmen mußte, da benutzte man dort die günstige Gelegenheit, um sich, wie es einem ökumenischen Patriarchen des neuen Rom und seinen Beamten anstand, gebührend zu revanchieren. Jeremias schickte für Andreä „eine rohte Chiottische Decke / so zu Chio 30 Thaler gekostet / den andern Herrn jedem ein (purpurnes) *προσώφιον*[136] / Herrn Cantzlern vnd Herrn Crusio jedem wieder absonderlich ein Krüglein versigleter Erden"[137] („die gegen Pest und Blutflüssigkeit gebraucht wird und dem Sultan in alle Speisen hineingeschnitten wird"[138]). Fast noch reichhaltiger waren die Geschenke des Theodosios Zygomalas: Zwei Büchlein (das eine „*εἰς τὸ ᾆσμα ᾀσμάτων*", das andere eine Sammlung von Bibelsprüchen), ein buntes gewebtes Tuch, zwei zu Athen gemachte (Geld-)Beutel, „70 Stücklein versigleter Erden", eine schöne kleine Vase aus der gleichen Lemnischen Erde und ein Verzeichnis von alten Handschriften.[139]

b) Das Netz privater Beziehungen.

Die privaten Verbindungen waren es, wie schon erwähnt, die die eigentliche innere Annäherung beider Kirchen schufen. Fällt in dieser Hinsicht auch der Hauptanteil auf die Verdienste der beiden Zygomalas, so waren jedoch auch andere Griechen an dieser Vermittlerrolle beteiligt. Bald gab es kaum mehr irgendeinen bedeutenden Mann aus der Umgebung des Patriarchen, an den Crusius nicht mit einem Schreiben herantrat. Am 27. Mai 1577 ließ er den Briefen an die beiden Zygomalas auch ein Schreiben an den Hierodiakon Symeon Cabasilas mitgehen.[140] Ein aus Italien vor kurzem zurückgekommener ehemaliger Schüler von ihm habe ihm von ihm, dem Cabasilas, allerlei Gutes erzählt, und so

[133] Ein ausführliches Verzeichnis über alle hin und her geschickten Bücher findet sich Turcogr., S. 510. Ein Teil des Inhalts dieser Schriften und Bücher ist auch in der Turcogr. selbst von Crusius veröffentlicht worden.

[134] Siehe S. 283.

[135] Gerlach, Tag-Buch, S. 500. Man fühlt sich hier unwillkürlich erinnert an die Bekehrungsversuche der Jesuiten, eben um die gleiche Zeit etwa, vor allem in China und Japan, wo ebenfalls Weckeruhren, astronomische Apparate usw. wertvolle Dienste leisteten.

[136] Lamius, a. a. O., S. 84.

[137] Gerlach, Tag-Buch, S. 502.

[138] Turcogr., S. 508.

[139] Turcogr., S. 466.

[140] Turcogr., S. 456 ff.

wolle er jetzt bei der Gelegenheit auch ihm einen Gruß übermitteln. Als Geschenk tut er hinzu eine Münze, dann ein kleines Büchlein *(Λεξικὸν Μαθηματικόν)* und legt schließlich auch noch zwei Hochzeitsgedichte bei, mit der Bitte, Symeon Cabasilas möge sie ihm in das „barbarische Griechisch" übersetzen. Cabasilas schrieb am 13. Februar 1578 zurück[141] und erfüllte Crusius diese Bitte. Er seinerseits hätte von Crusius nun auch gern eine griechische Übersetzung eines in Deutschland gebräuchlichen lateinischen Buches und außerdem bittet er um einen Hinweis, wo er die Elementarkenntnisse der Astrologie kennen lernen könne.

Mitte 1578 schrieb Crusius weiter Briefe an Matthaeus, den Verwalter des Alexandrinischen Patriarchats, dem er eine Pfingstpredigt von Schnepf schickte,[142] dann an Metrophanes, den Metropoliten von Berrhoea,[143] dem er eine Predigt Heerbrands beilegte, an den Ex-Patriarchen Metrophanes,[144] ebenfalls unter Hinzufügung einer Predigt, an den Arzt Leonhard Mendone, den „gelehrten Chier",[145] weiter an den Logothetes Hierax, den Geldverwalter des Patriarchen,[146] und an Methodios, den Metropoliten von Melenike.[147]

Ferner hat Crusius anfangs der 80er Jahre auch noch mit großen Theologen der damaligen Ostkirche außerhalb Konstantinopels die Verbindung aufgenommen, mit Gabriel Severos, mit Meletios Pegas, Johannes Morzinos, Emanuel Margunios und anderen,[148] Beziehungen, die teilweise bis zu seinem Tode 1607 angedauert haben und über die er alle getreulich Tagebuch geführt hat.[149]

Auch mit dem Patriarchen Jeremias hat Crusius späterhin noch in Verbindung gestanden. Ende der 70er Jahre des 16. Jahrhunderts entbrannte bekanntlich der große Streit um die Annahme des Gregorianischen Kalenders. Von der katholischen Kirche verbreitete Gerüchte besagten, Jeremias hätte sich nach anfänglichem Bedenken dem römischen Stuhl in dieser Angelegenheit unterstellt. Die deutschen Theologen waren über diesen angeblichen Kurswechsel des Jeremias sehr erstaunt und Crusius wandte sich durch einen in Deutschland und auch bei ihnen in Tübingen zu Besuch weilenden Griechen, den Jakobos Meleoetas, an den Patriarchen und fragte bei ihm deswegen an. Jeremias gab alsbald

[141] Turcogr., S. 460.
[142] Turcogr., S. 468 ff.
[143] Turcogr., S. 472 ff.
[144] Turcogr., S. 475 ff.
[145] Turcogr., S. 479 f. Siehe auch S. 261 f.
[146] Turcogr., S. 481.
[147] Turcogr., S. 482.
[148] Turcogr., S. 530 ff.
[149] Diar. III—IX.

den Bescheid, daß jene Gerüchte der Wahrheit nicht entsprächen. Es stellte sich also dabei heraus, daß Protestantismus und östlich-orthodoxe Kirche in der Ablehnung der gregorianischen Kalenderreform Hand in Hand gingen. Bei dieser erneuten Aktion seitens deutscher Protestanten waren diesmal auch Chytraeus und der Frankfurter Professor Christophorus Pelargus beteiligt.[150]

c) Wegbereitung für die Zukunft.

Die unmittelbare Nachwirkung der Begegnung zwischen den Tübingern und dem Patriarchen von Byzanz war eine gegenseitige Entfremdung beider Kirchen. Ja die theologischen Antworten des Jeremias bekamen gar bald, wenn auch nicht offiziell, so doch praktisch eine symbolische Bedeutung[151] und leiteten eine Entwicklung ein, die, nur durch die kürzere Wirksamkeit des Cyrillus Lukaris unterbrochen, schließlich ihren Höhepunkt fand in der berühmten antiprotestantischen Confessio des Dositheos (1672).[152] Trotzdem haben unsere Verhandlungen hier indirekt allen späteren Annäherungen und ökumenischen Verständigungsversuchen den Weg bereitet, indem sie die hierfür wichtigste Voraussetzung schufen, nämlich das gegenseitige Sich-kennen-lernen. Wir wollen hier dieses innere Aufgeschlossenwerden für die Frömmigkeitsstruktur des andern, soweit es unseren protestantischen Blickpunkt betrifft, in seinen damals gewachsenen Voraussetzungen noch kurz klar machen.

1. Am meisten hat hierzu beigetragen die nunmehr in Deutschland einsetzende Erschließung der Kenntnis des Neugriechischen. Man mußte sich ja unsererseits damals zuerst mit der veränderten griechischen Schrift, Grammatik und Aussprache vertraut machen. Zwar waren allerdings die Schreiben der griechischen Theologen in jener Zeit zum größeren Teil in der Sprache des klassischen Griechisch gehalten. Ferner war die neugriechische Schrift mit ihren Kürzungen und teilweise anderen Buchstaben damals auch die im Abendland gebräuchliche griechische Schrift überhaupt. Aber

[150] Die Hauptquelle für diese späte Verbindung zur Ostkirche ist die ohne Namen des Herausgebers erschienene Schrift: „De Calendario Novo Gregoriano, Ieremiae Archiepiscopi Const., *νέας Ῥώμης* et oecum. Patr. una cum aliis quibusdam eiusdem ad Germanos litteris, quas attulit modo *Ἰάκωβος ὁ Παρκεθύμης Μηλοήτας*, natione Graecus ex insula Pathmo oriundus. — Frankofurti ad Oderam MDXC (12 Blätter, unpagin.) (Univ.-Bibl. Göttingen). Vgl. darüber die Veröffentlichung von *Ἰω. Καρμίρη*, *Ἐπιστολαὶ τοῦ Ἰακώβου Παρκεθύμς ὁ Μηλοήτας ἀναφερόμεναι εἰς τὸν Πατριάρχην Ἱερεμίαν Β'*, in: *Ἐκκλ.* 15 (1937).

[151] Siehe *Georgi*, a. a. O., S. 205.

[152] Hierüber jetzt die neueste Schrift von *Curt R. A. Georgi*, Die Confessio des Dositheos (Jerusalem 1672), Geschichte, Inhalt und Bedeutung, in: Aus der Welt christl. Frömmigkeit, Nr. 16, München 1940.

im einzelnen Fall war die neue Schreibweise des griechischen Orients als Handschrift für den gebildeten Abendländer doch nicht ohne erhebliche anfängliche Schwierigkeiten zu lesen, bisweilen sogar unmöglich. Fast völlig unverständlich wurde jedoch das Griechische für den gebildeten Europäer dann, wenn es ihm nicht in der erasmischen Aussprache, sondern im neugriechischen Dialekt begegnete, wie er ja seit dem Ausgang des Altertums im allgemeinen dort gesprochen wurde und nachher auch in die Schriftsprache eingedrungen war. Hier ist es das außerordentliche Verdienst des Crusius, durch Sammlung von Schriftproben, Vokabeltabellen, Literaturerzeugnissen usw., die er sich von dort unten schicken oder mitbringen ließ, die Kenntnis des Neugriechischen entscheidend gefördert zu haben. „In der Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Philologie ist er als einer der allerersten, die dieses Feld bebauten, mit Ehre zu nennen“ (*Göz* und *Conrad*).

2. Die andere Folge jener Begegnung war, daß nunmehr die Kunde vom Wesen und der Eigenart der Ostkirche durch zahlreiche alsbald einsetzende Veröffentlichungen über das östlich-orthodoxe Christentum in weite Kreise der protestantischen Theologenwelt eindrang. Die wichtigsten Stationen auf diesem Wege sind die Herausgabe der „Acta et Scripta“ der Tübinger (1584), der „Turcograecia“ des Crusius (ebenfalls 1584), der „Reyßbeschreibung Schweiggers“ (1616) und von Gerlachs „Türck. Tag-Buch“ (1674) sowie das große zusammenfassende Werk des Heineccius „Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen“ (1711).[153] Seit jener Zeit ist das Gespräch über die östlich-orthodoxe Kirche im deutschen Protestantismus nie mehr völlig verstummt.

3. Was aber noch mehr als dieses Zeugnis über die griechische Kirche die Kenntnis bei uns förderte, das waren ihre eigenen Selbstzeugnisse, die nunmehr im deutschen Protestantismus Eingang fanden. Nicht nur ihre Literaturerzeugnisse, die jetzt nach Deutschland wanderten, wie Väterhandschriften, Legendensammlungen, Chroniken, Synodalbeschlüsse, Patriarchalerlasse, historische und geographische Abhandlungen, sondern auch das viele andere Anschauungs- und Bildmaterial aus dem Bereich der östlichen Volksfrömmigkeit und des griechischen Kultus, wie Menologien, Amulette, Heiligenbilder, Kelche und dann auch rein weltliche Dinge, wie Gästebücher, Münzen, Vasen, Decken, Arzneimittel, Bilder, Musiknoten usw., was nun alles allmählich den Geist der Ostkirche zu erschließen verhalf.

Ein tieferes Verständnis für die Frömmigkeit der Ostkirche hatte der deutsche Protestantismus des 16. Jahrhunderts jedoch noch nicht

[153] Siehe Anm. 4 und 10.

gehabt und nach Lage der Dinge auch noch nicht aufbringen können. Doch war von nun an der Boden gelockert, auf dem dann später die Keime eines tieferen Eindringens wachsen und der Same des ökumenischen Gedankens immer mehr Wurzel schlagen konnte.

8. Die Einmischung der römisch-katholischen Kirche.

Die Darstellung unseres Themas wäre jedoch nicht vollständig, wenn wir nicht noch kurz auf die Macht eingingen, die diese ganze gegenseitige Berührung zwischen Protestantismus und Ostkirche immer wieder mit Mißtrauen ansah und zu hintertreiben suchte. So, wie schon fast um die gleiche Zeit die Veröffentlichungen des Chytraeus über die orientalische Kirche den Jesuiten Antonius Possevinus auf den Plan gerufen hatten,[154] so beschwor auch jetzt der Briefwechsel der Tübinger mit dem Patriarchen Jeremias eine ganze Flut polemischer katholischer Literatur hervor.

Die römische Kirche hatte nie ganz ihren Einfluß im griechischen Osten eingebüßt, ja sie besaß dort sogar noch einige Niederlassungen. So befand sich in Jerusalem ein Kloster der italienischen Franziskaner. Und sogar im Zentrum der griechischen Kirche hatte das Papsttum seine Missionsstation aufgerichtet, nämlich in Galata, dem bekannten Stadtteil von Konstantinopel; dort waren ebenfalls zwei katholische Klöster, das der Mönche von St. Peter und St. Franziskus. Einen noch direkteren Missionsboden boten ferner die in Unteritalien und Sizilien, vor allem aber in Venedig wohnenden griechischen Christen, und da viele junge Griechen zur Vervolllständigung ihrer wissenschaftlichen Ausbildung sehr gern nach Italien, vor allem nach Venedig und Padua zu gehen pflegten, machte sich Rom stets diese Chance zunutze, und so gab es auch zu allen Zeiten solche latinisierenden Griechen, wie etwa während unserer Epoche hier der bekannte griechische Theologe Maximos Margunios.

Die in unseren Zusammenhang fallende, langwierige und heftige Auseinandersetzung mit den Katholiken nahm ihren Ausgang im Patriarchat in Konstantinopel selbst. Dort gelang der römischen Kirche im Jahre 1581 ein äußerst geschickter Fang. Ein im Patriarchat wohnender griechischer Mönch, der Archimandrit Theoleptos,[155] entwendete heimlich eine Kopie der ersten offiziellen Antwort des Patriarchen auf die Confessio Augustana der Tübinger und schickte dieses „Büchlein gegen die Lutheraner“ an Stanislaus Sokolovius, den katholischen Theologen und Hofprediger des polnischen Königs Stephan Bathory, nach Krakau. Dieser übersetzte die Erwiderung des Jeremias sofort ins Lateinische und veröffentlichte im folgenden Jahre dieses „Urteil der orientalischen Kirche über die Hauptglaubensartikel der Häretiker unseres Jahrhunderts“,[156] machte dazu noch seine Randbemerkungen und sorgte im übrigen für eine kräftige Verbreitung dieser Schrift.

---

[154] Siehe Anm. 2.
[155] Lamius, a. a. O., S. 182.
[156] Socolovius, Stanislaus, „Censura Orientalis Ecclesiae de praecipuis

Man kann sich denken, daß diese Veröffentlichung des Sokolovius den Tübingern außerordentlich peinlich war. So offiziell auch bisher ihre Verhandlungen mit dem Patriarchen waren, so geschahen sie doch in ziemlicher Stille, und nur ein kleiner Freundeskreis wußte durch private Mitteilungen von dem Inhalt dieser Verhandlungen. Durch die Streitschrift des Sokolovius wurde nun der ganze hochtheologische Briefwechsel mit dem Patriarchen vor die breite Öffentlichkeit gezerrt, dazu noch in der tendenziösen Beleuchtung der römischen Kirche.

Die Ausgabe des Sokolovius blieb jedoch nicht die einzige Entgegnung der Katholiken. Zunächst wurde sie 1583 von dem Rat des Erzbischofs von Salzburg, von Johann Baptist Fickler, ins Deutsche übersetzt[157] und mit einer entsprechenden antiprotestantischen Vorrede versehen. Zu ihnen gesellte sich vorläufig noch ein dritter, Lindanus, der Bischof des niederländischen Roermund,[158] der sich ebenfalls mit einer Schrift gegen die Tübinger wendete.

Welches sind die Anschuldigungen, die die Katholiken gegen die Tübinger aussprachen?[159] Einmal, die Tübinger hätten den Patriarchen zum Richter über ihr eigenes Bekenntnis angerufen, außerdem hätten sie, da sich die Protestanten als ἀκέφαλοι gefühlt hätten, Anschluß an die apostolische Sukzession der Ostkirche gesucht und demütig um Aufnahme in ihre kirchliche Gemeinschaft gebeten, ja sie hätten sogar zur Erreichung dieses Zweckes die Diener und Beamten des Patriarchen mit Geld bestochen. Die abwegigste Verdächtigung spricht schließlich Fickler aus, wenn er angibt, die Tübinger hätten sich sogar mit dem Gedanken getragen, den Patriarchen von Konstantinopel als ihr Oberhaupt anzuerkennen, um dadurch die Primatstreitigkeiten der einzelnen lutherischen Richtungen aus der Welt zu schaffen. Somit hätten die Tübinger allen Grund, ihre Abfuhr und ihre Blamage zu vertuschen.

Die Antwort der Tübinger Theologen auf diese Verdächtigungen und Vorwürfe erschien im Jahre 1584, es sind das die berühmten „Acta et Scripta".[160] Mit dieser Schrift übergeben die Protestanten ihrerseits zum erstenmal ihre Korrespondenz mit dem Patriarchen der Öffentlichkeit, allerdings nur die sieben offi-

---

nostri saeculi haereticorum dogmatibus, Hieremiae Constantinpolitani Patriarchae, iudicii et mutuae communionis causa, ab orthodoxae doctrinae adversariis, non ita pridem oblatis. Dillingae 1582". — Ders., „Adnotationes ad Ieremiae censuram orientalis ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus latine redditam. Cracou 1582".

157 „Censur, oder Urtheil der Orientalischen Kirchen und ihres Patriarchen zu Konstantinopel über die Augspurgische Confession etc." Ingolstadt 1583.

158 Lindanus, G., „Concordia discors. ... Inserta est censura doctissimi viri Ieremiae Patriarchae Constantinopolitani de Confessione Augustana epitome... Col. 1583".

159 Acta et Scripta, Praefatio.

160 Siehe Anm. 10.

ziellen gegenseitigen theologischen Schreiben und einen Teil der damit zusammenhängenden offiziellen Briefe, nicht aber den privaten Briefwechsel, den sie mit Jeremias vorher hatten, und selbstverständlich auch nicht die private Korrespondenz zwischen Gerlach und seinen Kollegen zu Hause, ferner auch nicht die vielen Schreiben zwischen den Tübingern und den beiden Zygomalas.

In der beigegebenen „Praefatio"[159] weisen sie die Anschuldigungen des Sokolovius, Fickler und Lindanus mit aller Entschiedenheit zurück. Zu einer Verheimlichung ihrer Korrespondenz mit Jeremias hätten sie ihrerseits nie einen Grund gehabt, sondern sie hätten sich vielmehr gerade die Verbreitung ihrer eigenen Schriften in Griechenland und im Orient besonders angelegen sein lassen; lediglich um Jeremias in seiner Verbannung wegen der Angriffe von seiner Kirche zu schonen und ihn nicht durch eine Veröffentlichung in weitere Unannehmlichkeiten zu bringen, hätten sie bisher von einer Herausgabe des Briefwechsels und der ganzen Verhandlungen Abstand genommen. Im übrigen „sind wir so weit davon entfernt, zu den Griechen übertreten zu wollen, daß wir im Gegenteil vielmehr versucht haben, sie zu uns herüberzuziehen", und da sich ihnen gerade eine günstige Gelegenheit zur Verbreitung der Wahrheit unter den Griechen geboten habe, so hätten sie auch „ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen wollen". Auch könne man es nicht Bestechung nennen, wenn sie „dem Protonotarius für seine Mühe bei dem Vergleichen von griechischen Büchern und alten Autoren ein kleines Honorar hätten zukommen lassen".

So sehr die Tübinger mit dieser ihrer Verteidigung im wesentlichen im Recht sind, so weicht freilich an einem Punkte ihre nachträgliche Darstellung doch von ihrer ursprünglichen Tendenz ab, die sie eine Zeitlang den Griechen gegenüber verfolgt haben. Es war nicht so, als ob die Tübinger ihre Aktion nur als eine unverbindliche Religionsvergleichung und darauf als missionarische Aufgabe betrieben hätten, sondern man wollte ja, wie wir oben dargestellt haben, wenigstens für eine gewisse Zeit, in den Griechen tatsächlich einen regelrechten kirchenpolitischen Bundesgenossen gegen Rom und einen weiteren Zeugen für die Richtigkeit der eigenen Glaubenslehren finden.

Die durch diese „Vorrede" der „Acta et Scripta" angegriffenen Vertreter Roms holten daraufhin alsbald zu neuen Gegenschlägen aus. Fickler ließ 1585 auch noch den „zweiten und dritten Teil der Verurteilung der protestantischen Ketzereien durch den Patriarchen"[161] folgen und brachte im gleichen Jahre auch noch eine latei-

[161] Fickler, J. B., „Anderer und dritter Theil der Censur und Urtheils des Patriarchen zu Constantinopel über die Augspurgische Confession. Ingolstadt 1585".

nische Schrift gegen die Tübinger heraus, einen „Schwamm gegen ihren Sprühregen".[162] Sokolovius[163] erwiderte im folgenden Jahre 1586 auf die Anwürfe der Tübinger und ein gewisser Thomas Sunobig[164] veröffentlichte im gleichen Jahre ebenfalls nochmals die letzten Phasen der Auseinandersetzung der Tübinger mit Jeremias, nebst den „Randbemerkungen" des Sokolovius, wobei er zum Beweis der Richtigkeit seiner Veröffentlichungen anscheinend auch die handschriftlichen Unterschriften der Tübinger, die man ihm aus dem Patriarchat besorgt hatte, mit abdrucken ließ. Schließlich richtete auch noch der alte Lehrer des Sokolovius, Jakob Gorscius, eine Schrift gegen die Tübinger[165] im Jahre 1586. Eine weitere Entgegnung der Protestanten hierauf ist nicht mehr bekannt.

Dieser Streit zwischen den Katholiken und Protestanten über den Glauben der griechischen Kirche und die wechselseitigen Unionsversuche dauert von nun an mit mehr oder minder großer Heftigkeit die nächsten Jahrhunderte an. Aus späterer Zeit wären hier vor allem zu nennen: Leo Allatius, N. K. Papadopulos, A. Pichler und im vorigen Jahrhundert vor allem Carl Joseph Hefele aus Tübingen, der in zwei größeren Abhandlungen[166] das alte Thema wieder aufgriff und zu zeigen versuchte, wie die Protestanten bei ihren „Versuchen, die griechische Kirche zu protestantisieren" eine schwere Abfuhr erlitten hätten.

---

[162] Fickler, J. B., „Spongia contra praedicantium Wirtembergensium aspergines, illorum, qui superioribus annis Patriarchae Constantinopolitani iudicium super capita Augustanae Confessionis temere expetiverunt. Ingolstadt 1585".

[163] Socolovius, Stanislaus, „Ad Wirtembergensium Theologorum invectivam, quam Actis et Scriptis suis, cum Hieremia Patriarcha Constantinopolitano, de Augustana Confessione, per eos, graece et Latine editis, praefixerunt. Aug. Trev. 1586".

[164] Sunobig, Thom., „Sententia definitiva Ieremiae Patriarchae etc., una cum antidoto ultimae responsionis eorundem ad censuram Patriarchae articulis Confessionis Augustanae, Constantinopoli ex Patriarchio allatae, ipsorumque Protestantium manu subscriptae, ac in lucem a doctissimo viro St. Socolovio editae, cum eiusdem in marginem adnotationibus. Augustae 1586".

[165] Jacobi Gorscii, „Animadversio, sive Crusius. In Theologos Wirtembergenses etc. Coloniae 1586".

[166] *Hefele, Carl Joseph*, „Über die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisieren", in: Theol. Quart.-Schr. 1843, S. 544 ff. — *Ders.*, „Versuche zur Protestantisierung der griechischen Kirche", in: Beitr. z. Kirchengesch., Archäol. u. Liturgik, Band 1, 1864, S. 444—490.

Wissenschaftliche Chronik.

Materialien zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland.*

Mitgeteilt und zusammengestellt
von
Werner HAUGG,
Landgerichtsrat im Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten.

1. Kirchenverfassung.

a) Beschluß des Preußischen Staatsministeriums über die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die Orthodoxe Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland vom 14. März 1936.

1. Der Russisch-Orthodoxen Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland werden auf Grund der Verfassung der orthodoxen Diözese in Deutschland vom 15./28. Oktober 1935 die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen.

Der für die kirchlichen Angelegenheiten zuständige Minister wird ermächtigt, auch den orthodoxen Kirchengemeinden der Diözese die öffentlichen Körperschaftsrechte zu verleihen.

2. Beschlüsse der nach Ziffer 1 anerkannten Körperschaften bedürfen der staatlichen Genehmigung.

a) bei Änderungen der Verfassung,
b) bei Auflösung der Körperschaften,
c) bei Veräußerungen von Gegenständen, die einen geschichtlichen, wissenschaftlichen oder Kunstwert haben,
d) bei Anleihen, die nicht nur vorübergehender Aushilfe dienen,
e) bei der Festsetzung der Mitgliederbeiträge und Gebühren,
f) bei der Festsetzung der Diözesanumlagen.

3. Die Staatsbehörde ist berechtigt

a) in die kirchliche Vermögensverwaltung Einsicht zu nehmen und Gesetzwidrigkeiten zu beanstanden,
b) im Weigerungsfalle gesetzliche Leistungen in den Haushalt einzutragen und die weiter erforderlichen Anordnungen zu treffen,
c) die Rechte der Organe der Diözese und Gemeinden auf vermögensrechtlichem Gebiete durch Bevollmächtigte auszuüben, falls die Organe zur Ausübung dieser Rechte nicht gewillt oder nicht in der Lage sind.

* Vgl. hierzu *Haugg*, Die orthodoxe Kirche des Ostens in Deutschland (Grundzüge ihres Rechts- und Glaubenslebens), in Kyrios 1939, H. 1, S. 57 ff.

4. Die staatlichen Rechte werden von dem für die kirchlichen Angelegenheiten zuständigen Minister oder den Behörden wahrgenommen, auf die er diese Rechte überträgt.

Berlin, den 14. März 1936.

(Siegel)

Das Preußische Staatsministerium.
gez. Göring. gez. Kerrl.

G I 1510/36.
St. M. I 3106/36.
RMBliV. 1936, S. 673.

b) Verfassung der Orthodoxen Diözese in Deutschland vom 15./28. Oktober 1935.

§ 1. Die von dem Russisch-Orthodoxen Bischöflichen Konzil im Auslande gegründete Orthodoxe Diözese des Bischofs von Berlin und von Deutschland umfaßt folgende Gemeinden:

1. Die orthodoxe Gemeinde an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin,
2. die orthodoxe Gemeinde in Breslau,
3. die orthodoxe Gemeinde in Düsseldorf,
4. die orthodoxe Gemeinde in Hamburg,
5. die orthodoxe Gemeinde in München.

Weitere Gemeinden können auf Antrag von dem Bischof mit staatlicher Genehmigung gegründet und aufgenommen werden.*

Zu der Diözese gehören alle Orthodoxen, die gemäß § 3 Abs. 2 durch Verlegung des Wohnsitzes ihre Gemeindezugehörigkeit verloren haben. Der Bischof kann auch Personen orthodoxen Glaubensbekenntnisses, die in Orten wohnen, an denen keine dem Bischof unterstehende Gemeinde besteht, in seine Diözese aufnehmen.

§ 2. Die kanonische Jurisdiktion des Bischofs erstreckt sich auf die orthodoxen Organisationen, Bruderschaften und Schwesternschaften, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen und die er auf Antrag in seine Diözese aufgenommen hat.

§ 3. Zu einer orthodoxen Gemeinde gehören alle Personen des orthodoxen Glaubensbekenntnisses, die auf Antrag von dem Pfarrer in die Gemeindelisten eingetragen sind. Kinder sind Mitglieder der Gemeinde, wenn sie orthodox getauft sind.

Die Gemeindezugehörigkeit erlischt durch den Tod, durch Austritt oder durch Verlegung des Wohnsitzes außerhalb des Sitzes der Gemeinde.

§ 4. Die Gemeinde wird durch den Kirchenvorstand nach den Regeln einer ordnungsmäßigen Wirtschaft verwaltet und durch ihn vertreten.

Der Kirchenvorstand besteht aus dem Pfarrer als Vorsitzendem oder dem von dem Bischof in Ermangelung eines Pfarrers mit der Leitung der Gemeinde

* Gegenwärtige Kirchengemeinden Berlin I, II, III, Baden-Baden, Bromberg, Brünn, Danzig, Dresden, Hamburg, Kalisch, Leipzig, Litzmannstadt, Öderwalde-Ost, Plock, Posen, Prag, Sosnowitz, Stanislowo, Suwalki, Thorn, Alexandrowo bei Thorn, Wien, Wiesbaden, Gottesdienststellen in Augsburg, Breslau, Darmstadt, Düsseldorf, Franzensbad, Bad Ems, Graz, Görbersdorf, Homburg vor der Höhe, Karlsbad, Kissingen, Marienbad, München, Nauheim, Potsdam, Leslau, Stuttgart, Weimar. Zur Geschichte vgl. *Alexios Maltzew*, Bruderschaftsjahrbuch, Orthodoxe Kirchen und russische Anstalten im Auslande, Petersburg 1906; *derselbe:* Berliner Bruderschaftszeitschrift, Orthodoxe Kirchen und russische Anstalten im Auslande, Österreich-Ungarn, Deutschland und Schweden, Berlin 1911.

betrauten Vorsitzenden sowie sechs gewählten Mitgliedern. Der Kirchenvorstand wird von der Gemeindeversammlung, die aus allen am Wahltage 25 Jahre alten, drei Monate am Orte der Gemeinde wohnenden Gemeindemitgliedern besteht, auf drei Jahre gewählt. Die Wahl ist unmittelbar und geheim.

Nicht wahlberechtigt sind:

1. wer entmündigt ist oder unter vorläufiger Vormundschaft oder wegen geistigen Gebrechens unter Pflegeschaft steht,
2. wer die bürgerlichen Ehrenrechte nicht besitzt,
3. wer das Wahlrecht verloren hat,
4. die Straf- und Untersuchungsgefangenen sowie die Insassen psychiatrischer Anstalten während der Dauer der Unterbringung.

Das Wahlrecht ruht bei allen, die mit der Bezahlung der Mitgliedsbeiträge über ein Jahr im Rückstande sind. Das Wahlrecht kann wegen eines öffentlich bekannten fortdauernden Lebenswandels, der mit den verbindlichen Forderungen des Sittengesetzes der orthodoxen Lehre in Widerspruch steht, von dem Bischof durch einen begründeten schriftlichen Bescheid entzogen werden.

Wählbar ist jeder Wahlberechtigte, der am Wahltage 30 Jahre alt ist. Alljährlich scheidet ein Drittel der Mitglieder nach ihrem Dienstalter aus und wird ein Drittel zugewählt. Die Wiederwahl ist zulässig. In den ersten zwei Jahren entscheidet über die ausscheidenden Mitglieder das Los. Das Ausscheiden erfolgt mit dem Eintritt der Nachfolger.

§ 5. Die Entscheidungen des Kirchenvorstandes werden mit einfacher Stimmenmehrheit der Erschienenen gefaßt; bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Pfarrers, Mitglieder, die an dem Gegenstande des Beschlusses beteiligt sind, haben keine Stimme und dürfen bei der Beratung und Abstimmung nicht anwesend sein.

Die Ladung zu den Sitzungen hat mindestens drei Tage vorher unter Mitteilung der Tagesordnung durch den Pfarrer oder den Bischof schriftlich zu erfolgen.

Die Beschlüsse des Kirchenvorstandes sind in ein Sitzungsbuch einzutragen und vom Vorsitzenden und zwei Mitgliedern zu unterschreiben. Die Ordnungsmäßigkeit der Beschlußfassung wird nach außen durch die Beglaubigung des Bischofs unter Beidrückung des Amtssiegels festgestellt.

Der Bischof kann den Kirchenvorstand aus wichtigen Gründen auflösen und einen Verwalter bis zur Neuwahl bestellen. Mit der Auflösung ist die Neuwahl anzuordnen.

§ 6. Die Mitglieder des Kirchenvorstandes verlieren ihr Amt, wenn sie nicht mehr wählbar sind, wenn die Wahl für ungültig erklärt oder das Wahlergebnis nachträglich geändert wird. Die Entscheidung hierüber trifft der Bischof. Die Mitglieder verlieren ihr Amt ferner, wenn sie wegen grober Pflichtwidrigkeit oder Ärgernis erregenden Lebenswandels von dem Bischof ihres Amtes enthoben sind. Die Amtsenthebung erfolgt durch schriftlichen begründeten Bescheid nach Anhörung des Beschuldigten und des Kirchenvorstandes.

§ 7. Der Bischof ist der Vertreter der Diözese in allen ihren Angelegenheiten. Er wird von dem russisch-orthodoxen Bischöflichen Konzil im Auslande nach Zustimmung der Reichsregierung berufen, ist Mitglied des Konzils, diesem kanonisch unterstellt und unterliegt seiner kanonischen Gerichtsbarkeit. Er verwaltet die Diözese nach den Regeln der orthodoxen Kirche und den Beschlüssen des Allrussischen Konzils der Orthodoxen Kirche zu Moskau 1./14.—9./22. Februar 1918 unter Mitwirkung eines bischöflichen Rates und einer aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern bestehenden Diözesanversammlung. Er führt ein staatlich anerkanntes Amtssiegel.

§ 8. Der bischöfliche Rat besteht aus mindestens zwei Mitgliedern, die vom Bischof auf die Dauer von drei Jahren mit staatlicher Zustimmung berufen werden. Der Rat muß je zur Hälfte aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern bestehen.

§ 9. Die Mitglieder der Diözesanversammlung werden auf die Dauer von vier Jahren von den Gemeindeversammlungen gewählt. Die Zahl der von jeder Gemeinde zu entsendenden Vertreter bestimmt der Bischof. Die Versammlung wird von dem Bischof nach Bedarf, mindestens alle vier Jahre einberufen.

§ 10. Die Pfarrer und alle Mitglieder des Klerus werden vom Bischof bestellt. Soll ein Ausländer oder Staatenloser zum Pfarrer bestellt werden, so ist vorher die staatliche Zustimmung einzuholen.

§ 11. Die Einnahmen der Gemeinden bestehen aus
a) Vermögenseinkünften,
b) freiwilligen, einmaligen und laufenden Spenden und Kollekten,
c) aus mit staatlicher Genehmigung festgesetzten Mitgliedsbeiträgen und Gebühren.

Der Haushaltsplan der Gemeinden bedarf der Bischöflichen Genehmigung.

Der Diözesanbedarf wird mit staatlicher Genehmigung umgelegt.

Die Beträge zu c werden von den in § 1 erwähnten Personen, die keiner Gemeinde angehören, von der Diözese erhoben.

§ 12. Die Änderung und Ergänzung dieser Verfassung kann nur mit Zustimmung der Reichsregierung erfolgen.

Vorstehende Verfassung ist zufolge des Beschlusses des Russisch-Orthodoxen Bischöflichen Konzils im Auslande vom 10./23. Oktober 1935 aufgestellt worden.

Sremski Karlowczi
15./28. Oktober 1935. Vorsitzender der Bischöflichen Synode
Nr. 666. Unterschrift.
(Siegel) Bürochef Graf G. Grabbe.

RMBliV. 1936, S. 893.

c) Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die Kathedralkirchengemeinde.

(21638)

Auf Grund Ziffer 1 Absatz 2 des Beschlusses des Preußischen Staatsministeriums über die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die Russisch-Orthodoxe Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland vom 14. März 1936 — RMBliV. 1936, S. 673 — und auf Grund des Beschlusses der Generalversammlung des Russischen Griechisch-Orthodoxen Vereins an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale zu Berlin e. V. vom 14. Juni 1936 wird die Zusammenfassung der Mitglieder dieses Vereins zu einer orthodoxen Gemeinde an der Christi-Auferstehungskathedrale in Berlin und ihre Aufnahme in die Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland staatlich genehmigt. Der Gemeinde werden die öffentlichen Körperschaftsrechte verliehen.

Berlin, den 22. Juni 1937. (Siegel)

Der Reichs- und Preußische Minister für die kirchlichen Angelegenheiten.
Kerrl.

(Deutscher Reichs- und Preußischer Staatsanzeiger vom 26. Juni 1937, Nr. 146.)

d) Muster der Aufnahme einer Kirchengemeinde in die Diözese.

Der Orthodoxe Bischof von Berlin und Deutschland. Berlin-Charlottenburg, den 20. 9. 1938.

Durch Beschluß des Bischofs-Konzils der Russisch-Orthodoxen Kirche im Auslande vom 30. August d. J. ist die russisch-orthodoxe Gemeinde „Mariae

Schutz" in Wien (z. Zt. Garnisongasse 14) aus der westeuropäischen Russisch-orthodoxen Diözese ausgeschieden und der Orthodoxen Diözese in Deutschland unterstellt worden.

Ich gestatte mir, an das Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten die höfliche Bitte zu richten, das Einverständnis hierzu zu erteilen und dem Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten — Kultusabteilung IV — in Wien hiervon Mitteilung zu machen.

Heil Hitler!
Hochachtungsvoll
gez. Bischof Seraphim.

An das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten in Berlin.

Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten. Berlin, den 5. Oktober 1938.
III 3100/38.

Gegen die Aufnahme der russisch-orthodoxen Gemeinde „Mariae Schutz" in Wien (z. Zt. Garnisongasse 14) in die russisch-orthodoxe Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland habe ich gemäß § 1 der Verfassung der orthodoxen Diözese in Deutschland Bedenken nicht zu erheben.

Das Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten — Kultusabteilung IV — in Wien ist verständigt worden.

In Vertretung
gez. Dr. Muhs.

An den Herrn Bischof Seraphim in Berlin-Charlottenburg, Uhlandstr. 194a.

Abschrift übersende ich zur gefälligen Kenntnisnahme.

In Vertretung gez. Dr. Muhs.

An das Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten — Kultusabteilung IV — in Wien über den Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich in Wien.

e) Muster der Aufnahme einer orthodoxen Organisation (Bruderschaft) in die Diözese.

(Aufnahme des griechisch-orthodoxen im Namen des heiligen apostelgleichen Fürsten Wladimir-Wohltätigkeitsvereins Bratstwo zu Berlin e. V. in die Diözese gemäß den Bestimmungen der Kirchenverfassung.)

Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten. Berlin, den 20. Januar 1939.
III 4155/38.

Auf das Schreiben vom 19. Dezember 1938.

Mit der Aufnahme des Wohltätigkeitsvereins Bratstwo in Berlin e. V. in die orthodoxe Diözese des Bischofs von Berlin und Deutschland auf Grund des § 2 der Verfassung der orthodoxen Diözese in Deutschland vom 15./28. Oktober 1935 Nr. 666 bin ich einverstanden.

Im Auftrage
gez. Haugg.

An den Orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland, Herrn Bischof Seraphim, Berlin-Charlottenburg, Uhlandstr. 194a.

f) Muster der Zustimmung
zur Berufung eines ausländischen Geistlichen.

Der Orthodoxe Bischof von Berlin und Deutschland. Berlin, den 12. Januar 1937.

Hochverehrter Herr Reichsminister!

Ich habe die Absicht, den Propst Simeon Solodownikoff,* Berlin-Wilmersdorf, Mainzer Str. 11, zum Pfarrer an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale und zum Mitgliede des Bischöflichen Rates zu bestellen und frage ergebenst an, ob ich mit Ihrer Zustimmung rechnen kann.

Lebenslauf des Propstes Solodownikoff anbei.

Der Segen Gottes sei mit Euch!

gez. Erzbischof Tychon.

An den Herrn Reichs- und Preußischen Minister für die kirchlichen Angelegenheiten, Berlin.

Der Reichs- und Preußische Minister für die kirchlichen Angelegenheiten. Berlin, den 18. Juni 1937.
III 1827/37.

Auf das Schreiben vom 12. Januar 1937 — Nr. 236 — teile ich ergebenst mit, daß gegen die Berufung des Propstes Simeon Solodownikoff zum Pfarrer an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale zu Berlin-Wilmersdorf und zum Mitglied des Bischöflichen Rates Bedenken nicht bestehen.

Von dem insoweit Veranlaßten bitte ich, mich in Kenntnis zu setzen.

Wegen der Berufung des Senators a. D. Wladimir von Kuester und des Priesters Alexander Schotokoff zu Mitgliedern des Bischöflichen Rates ergeht besondere Mitteilung.

Im Auftrage
gez. Haugg.

An den Herrn Orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland, Berlin-Wilmersdorf, Mainzer Str. 11.

(Nachdruck zu d—f nur unter Quellenangabe dieser Zeitschrift gestattet.)

2. Grundbesitz der orthodoxen Kirche.

a) Gesetz über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche
in Deutschland vom 25. Februar 1938.

Die Reichsregierung hat das folgende Gesetz beschlossen, das hiermit verkündet wird:

§ 1. (1) Der in Baden-Baden, Bad Ems, Darmstadt, Stuttgart und Wiesbaden belegene, für Zwecke der russisch-orthodoxen Kirche bestimmte Grundbesitz soll diesem Zweck erhalten bleiben.

(2) Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten kann hierzu die Eigentumsverhältnisse an diesen Grundstücken sowie Art und Umfang der Nutzung mit rechtsverbindlicher Kraft regeln und über Streitigkeiten wegen dieses Grundbesitzes unter Ausschluß des Rechtsweges entscheiden. Beschränkte dingliche Rechte werden hierdurch nicht berührt.

§ 2. (1) Gerichtliche Verfahren, die den im § 1 bezeichneten Grundbesitz betreffen, werden unterbrochen. Grundbuchverfahren sind ausgesetzt.

(2) Soweit ein anhängiges Verfahren durch dieses Gesetz seine Erledigung findet oder ein bereits abgeschlossenes Verfahren gemäß § 1 geregelt wird, werden

---

* Inzwischen verstorben.

die Gerichtskosten niedergeschlagen, die außergerichtlichen Kosten gegeneinander aufgehoben.

(3) Eintragungen in das Grundbuch erfolgen auf Antrag des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten gebührenfrei.

§ 3. Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten trifft die zur Ausführung und Ergänzung dieses Gesetzes erforderlichen Vorschriften. Er kann die Bestimmungen dieses Gesetzes durch Verordnung auf anderen, für Zwecke der orthodoxen Kirche bestimmten Grundbesitz erstrecken.

München, den 25. Februar 1938.

Der Führer und Reichskanzler
Adolf Hitler.

Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten
Kerrl.

Der Reichsminister der Justiz
Dr. Gürtner.

RGBl. 1938 I, S. 223.

b) Erste Verordnung zur Durchführung des Gesetzes
über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland.*
Vom 5. Mai 1939.

Auf Grund des § 7 des Erlasses des Führers und Reichskanzlers über die Verwaltung der sudetendeutschen Gebiete vom 1. Oktober 1938 (Reichsgesetzbl. I, S. 1331) und des § 3 des Gesetzes über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland vom 25. Februar 1938 (Reichsgesetzbl. I, S. 223) wird folgendes verordnet:

§ 1. Das Gesetz über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland vom 25. Februar 1938 (Reichsgesetzbl. I, S. 223) wird in den sudetendeutschen Gebieten eingeführt.

§ 2. Die Bestimmungen des Gesetzes über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland werden auf den für Zwecke der orthodoxen Kirche in den sudetendeutschen Gebieten und in Dresden bestimmten Grundbesitz erstreckt.

Berlin, den 5. Mai 1939.

Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten
Kerrl.

Der Reichsminister des Innern
In Vertretung
Pfundtner.

Reichsgesetzblatt 1939 I, S. 879.

c) (Muster einer) Entscheidung
des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten auf Grund des Gesetzes über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland vom 25. Februar 1938 — RGBl. I, S. 223 — in Verbindung mit der ersten Verordnung zur Durchführung dieses Gesetzes vom 5. Mai 1939 — RGBl. I, S. 879 —.

Gemäß § 1 des Gesetzes über den Grundbesitz der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland vom 25. Februar 1939 — RGBl. I, S. 223 — und den Vorschriften der Ersten Verordnung vom 5. Mai 1939 — RGBl. I, S. 879 — zur Durchführung dieses Gesetzes werden die Eigentumsverhältnisse an dem im Grundbuch

* Betrifft nicht die Ostmark.

des Amtsgerichts Franzensbad in Franzensbad Einl. Zl. 244 NC. 165 verzeichneten Grundstück in der Weise geregelt, daß das Eigentum an diesem Grundstück an Stelle des bisher im Grundbuch als Eigentümer eingetragenen „Heiligen Synod in St. Petersburg" der Russisch-orthodoxen Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts in Berlin, zusteht.

Die Verwaltung des Grundstücks durch die Russisch-orthodoxe Diözese unterliegt der Aufsicht des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten oder den von ihm hierzu beauftragten Personen.

Gleichzeitig wird gemäß § 2 Abs. 3 des genannten Gesetzes die gebührenfreie Eintragung der Grundstückseigentümerin, der Russisch-orthodoxen Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts in Berlin, in das Grundbuch beantragt.

Berlin, den 12. September 1939.

(L. S.)

Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten
gez. Kerrl.

III 2866/39.
(Nachdruck nur unter Quellenangabe dieser Zeitschrift gestattet.)

4. Berufung des Erzbischofs Seraphim zum orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland.

a) Anfrage der orthodoxen Kirchenbehörde bei der Deutschen Reichsregierung.

Der Vorsitzende der Bischofssynode
der Russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes.
21. August
3. September 1938
Nr. 731
Sremski-Karlowczi

An den
Herrn Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten
Berlin.

Hiermit erfülle ich die Pflicht, Euer Exzellenz davon in Kenntnis zu setzen, daß das Bischofskonzil den Einspruch des Erzbischofs Tychon gegen den Beschluß der Bischofssynode betreffs seiner Enthebung von der Kathedra des Bischofs von Berlin und Deutschland abgewiesen und durch Beschluß vom 16./19. August d. Js. den Bischof Seraphim zum Bischof von Berlin und Deutschland erwählt hat. Indem ich Ihnen hiervon Mitteilung mache, bitte ich Euer Exzellenz auf Grund des § 7 der Verfassung der deutschen Exarchie um die Zustimmung der Reichsregierung zu der bezeichneten Ernennung.

Mit dem Ausdruck meiner Verehrung bin ich

Euer Exzellenz sehr ergebener
(gez.) Metropolit Anastassy,
Vorsitzender der Bischofssynode der Russisch-orthodoxen Kirche
im Auslande.

b) Zustimmung des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten.

Der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten.
III 2992/38.

Berlin, den 29. Oktober 1938.

An den
Herrn Vorsitzenden der Bischofssynode
der Russisch-orthodoxen Kirche im Auslande,
Herrn Metropoliten Anastasius,
Hochwürden
in Sremski-Karlowczi
Jugoslawien.

Auf das gefällige Schreiben Euer Hochwürden vom 21. August/3. September 1938 — Nr. 731 —.

Mit der Ernennung des Bischofs Seraphim zum orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland erkläre ich mich einverstanden.

Eine Abschrift dieses Schreibens habe ich dem hochwürdigen Herrn Bischof Seraphim zugehen lassen.

gez. Kerrl.

c) Beschluß der Bischofssynode.
(Übersetzung aus dem Russischen.)

Ukas
der Bischofs-Synode der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland
an den Hochgeweihtesten Seraphim, Bischof von Berlin und Deutschland.

Die Bischofs-Synode der Russischen Orthodoxen Kirche im Auslande hat am 17./30. August 1938 angehört: den Beschluß des Bischofs-Konzils vom 13./26. August d. J. über das Inkraftbleiben des vom Erzbischof Tychon beklagten Beschlusses der Bischofs-Synode, als erster Gerichtsinstanz, von dessen Enthebung von der Berliner Kathedra, und den Beschluß des Bischofs-Konzils vom 16./29. August von der Ernennung Euerer Eminenz auf die Kathedra von Berlin und Deutschland.

Es wurde beschlossen: von der Bestätigung des Beschlusses der Bischofs-Synode von der Enthebung des Erzbischofs Tychon von der Kathedra von Berlin und Deutschland und der Ernennung Euerer Eminenz auf die bezeichnete Kathedra dem Erzbischof Tychon und Euerer Eminenz Ukase zu überreichen, und ebenso in die laut Verfassung der Deutschen Diözese geforderten Verbindungen mit den Deutschen Staatsgewalten zu treten.

Sremski-Karlovci, 30. August/12. September 1938.

Der Vorsitzende der Bischofs-Synode
gez. Metropolit Anastasius,
für den Sekretär
der Leiter der Synodal-Kanzlei
gez. Gr. J. Grabbe.

(L. S.)

d) Pressenotiz über die Bischofswahl.

Das Bischofskonzil der Russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes in Sremski-Karlowczi (Jugoslawien) hat den russisch-orthodoxen Bischof Seraphim zum orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland gewählt. Namens der Reichsregierung hat der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten gemäß § 7

der Verfassung der orthodoxen Diözese in Deutschland (RMBliV. 1936, S. 894) hierzu seine Zustimmung gegeben.

Bischof Seraphim (Lade) ist am 4. Juni 1883 in Leipzig geboren. Er war schon vor dem Kriege Geistlicher in der orthodoxen Kirche in Rußland, in deren Verwaltung er an maßgeblicher Stelle mitgewirkt hat. Er besitzt die deutsche Reichsangehörigkeit.

Die von dem russisch-orthodoxen Bischöflichen Konzil im Ausland gegründete und von der deutschen Regierung mit den Rechten einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft ausgezeichnete orthodoxe Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland gehört zur Jurisdiktion der russisch-orthodoxen Auslandskirche, jedoch können alle in Deutschland lebenden Personen orthodoxen Glaubensbekenntnisses in sie aufgenommen werden. In Deutschland ist Bischof Seraphim weiten Kreisen hauptsächlich dadurch bekannt geworden, daß er, obwohl er damals zur russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland in keiner Beziehung stand, anläßlich der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 gegen deren gegen Deutschland gerichtete Beschlüsse förmlich Protest eingelegt hat.

Gleichzeitig ist das Einverständnis der Reichsregierung zu der vom Bischofskonzil ausgesprochenen Wahl des Archimandriten Basilios [Vasilij Pavlovskij], geboren 21. November 1880 in Kasan, zuletzt Theologieprofessor in Charbin, zum Vikarbischof der orthodoxen Diözese ausgesprochen worden.*

(Berliner Lokalanzeiger vom 4. 11. 1938; Kölnische Zeitung vom 5. 11. 1938 Nr. 560/1; Berliner Börsenzeitung vom 4. 11. 1938 Nr. 517; Berliner Tageblatt vom 4. 11. 1938 Nr. 522; Deutsche Allgemeine Zeitung vom 4. 11. 1938 Nr. 517.)

(Zu c: Nachdruck nur unter Quellenangabe dieser Zeitschrift gestattet.)

5. Die orthodoxe Christi-Auferstehungskathedrale in Berlin-Wilmersdorf.

a) Pressenotiz über die feierliche Grundsteinlegung.

Am Hoffmann-von-Fallersleben-Platz in Wilmersdorf, zwischen Hohenzollerndamm und Berliner Straße, fand am Sonntag mittag die Grundsteinlegung für die neue Kathedrale der russisch-orthodoxen Gemeinde in Berlin statt. Der feierlichen Handlung ging eine Messe in dem alten Gotteshaus am Fehrbelliner Platz voraus, in deren Rahmen der orthodoxe Bischof von Berlin und Deutschland, Tychon, der deutschen Regierung den Dank dafür aussprach, daß sie der Gemeinde die Möglichkeit gegeben habe, sich eine neue Kathedrale zu erbauen. Nach der Messe zogen die Geistlichen in einer Prozession von dem alten Gotteshaus zum Neubaugelände. Bischof Tychon trug in einem Metall-Kästchen eine Reliquie des Heiligen Apostels Andreas, die ebenso wie eine Urkunde dazu bestimmt war, in den Grundstein eingemauert zu werden.

Als die Prozession das neue Gelände erreicht hatte, weihte Bischof Tychon die Baugrube und ein großes Holzkreuz,, das an der Stelle aufgerichtet wurde, an der später der Altartisch seinen Platz finden wird. Nach der feierlichen Handlung verlas er die in slawonischer Sprache geschriebene Urkunde, die folgenden Inhalt hat:

„Unter der Regierung des christlichen Führers des deutschen Volkes, Adolf Hitler, und unter dem Minister für die kirchlichen Angelegenheiten, Hanns Kerrl, unter der Regierung des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland, Tychon, und zur Zeit des Pfarrers Propst Dimitri Truchmanoff ist durch die Mühewaltung

* Dieser Vikarbischof der orthodoxen Diözese, ordiniert auf den Titel eines orthodoxen Bischofs von Wien, lebt zur Zeit in Litzmannstadt. Die bischöfliche Kanzlei von Erzbischof Seraphim befindet sich Berlin-Charlottenburg, Uhlandstraße 194a.

der deutschen Regierung nach den Plänen von Ministerialrat Schellberg die Kathedrale errichtet worden, wobei eine Reliquie des Hl. Apostels Andreas in den Grundstein gelegt wurde."

Hierauf wurde die Metallkassette mit ihrem Inhalt in den Boden eingemauert. Den ersten Stein legte der Bischof selbst, den zweiten Propst Truchmanoff, den dritten der Priester Alexander Schokotoff. Ihnen folgten Ministerialrat Schellberg von der Preußischen Bau- und Finanzdirektion und General Gerassimoff, Mitglied des Bischöflichen Rates. Den letzten Stein legte die Baronin Grothus. Anschließend begaben sich die Priester und die zahlreichen Gäste im Prozessionszuge zum alten Gotteshaus zurück.

(Berliner Börsenzeitung vom 31. August 1936.)

---

b) Pressenotiz über die bevorstehende Kircheneinweihung.

Feierliche Einweihung der orthodoxen Kirche.

Am Sonntag, dem 12. Juni, dem orthodoxen Pfingstfest, findet die feierliche Einweihung der neuerbauten russisch-orthodoxen Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 166, Ecke Hoffmann-von-Fallersleben-Platz, statt. Der Beginn der Kirchenweihe und Prozession ist auf 9 Uhr, der der feierlichen Liturgie auf 10,30 Uhr vormittags festgesetzt.

An der kirchenmusikalisch in hervorragender Weise ausgestatteten Feier werden der Vorsitzende der Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche im Auslande in Sremski-Karlowczi, Metropolit Anastasius, und namhafte Vertreter anderer autokephaler orthodoxer Kirchen, sowie Vertreter der befreundeten christlichen Kirchen in Deutschland teilnehmen. Von seiten der Staatsbehörden wird in Vertretung des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten, Staatssekretär Dr. Muhs, der Feierlichkeit beiwohnen.

Die Kirche ist Eigentum des Preußischen Staatsfiskus, vertreten durch den Reichs- und Preußischen Minister für die kirchlichen Angelegenheiten, und von diesem der orthodoxen Kirche zur Nutzung übertragen. Sie ist für alle in Berlin lebenden orthodoxen Christen bestimmt, jedoch wird die feierliche Einweihung besonders in die Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche eingehen. Künftigen Generationen und dem orthodoxen Glauben ist hier vornehmlich mit Hilfe der deutschen Regierung ein neues würdiges Gotteshaus entstanden, das nunmehr seinem Zweck feierlich übergeben wird.

Interessenten für die Teilnahme an der Feierlichkeit, die nur den im Besitze der vorgeschriebenen Eintrittskarten befindlichen Personen gestattet ist, werden gebeten, sich an das bischöfliche Sekretariat in Berlin-Wilmersdorf, Wegener-Straße 19 (86 2248) oder das Büro des Gemeindekirchenamtes, Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 166 (86 2613) zu wenden.

(Berliner Börsenzeitung vom 4. 6. 1938, Nr. 258; Deutsche Allgemeine Zeitung vom 5. 6. 1938, Nr. 259; Berliner Lokalanzeiger vom 7. 6. 1938, Nr. 136.)

---

c) Pressenotiz über die vollzogene Kircheneinweihung.

Einweihung der russisch-orthodoxen Kathedrale.

Am gestrigen Sonntag, dem Pfingstfest der orthodoxen Kirche, fand die feierliche Einweihung der neuen russisch-orthodoxen Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Wilmersdorf statt. Von dem eindrucksvollen Kirchenbau, der unter Leitung der preußischen Bau- und Finanzdirektion entstanden ist und die Fülle der reich gestalteten Gotteshäuser der Reichshauptstadt um eine neue, eigenartige Note bereichert, wehten die Fahnen. Die Weihe wurde von dem Vorsitzenden der Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche im Ausland, Metropolit Anastasius, vorgenommen, der seinen Sitz in Sremski-Karlowczi (Karlowitz) in

Jugoslawien hat und der aus diesem Anlaß bereits seit einigen Tagen in Berlin weilt.

Gottesdienst und Prozession in den Morgenstunden leiteten den Festakt ein, zu dem sich die Angehörigen der russisch-orthodoxen Gemeinde in Berlin und Umgebung fast vollzählig eingefunden hatten und dem in Vertretung des Reichsministers für die kirchlichen Angelegenheiten Staatssekretär Dr. Muhs beiwohnte. Ferner bemerkte man zahlreiche Vertreter anderer staatlicher Behörden und Kirchen aus dem In- und Auslande. Der Prunk der Kultgewänder, die kostbaren Teppiche, die gediegenen Leuchter, deren Kerzen den Kirchenraum mit einem warmen Licht erfüllten, und der Chorgesang gaben dem bedeutsamen Ereignis auch äußerlich einen festlichen Rahmen. Als die Prozession das Innere verließ und um die Kirche herumzog, erklangen zum erstenmal die neuen Glocken, die die Kirche aus Anlaß der Weihe erhalten hat. Den Höhepunkt der Feier bildete die feierliche Liturgie, die vom Metropolit Anastasius, sowie dem jetzt aus Deutschland scheidenden orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland, Erzbischof Tychon, und dem orthodoxen Bischof von Potsdam Seraphim, dem künftigen orthodoxen Bischof von Berlin und Deutschland, in altbulgarischer Sprache vollzogen wurde. Nach Schluß der Liturgie verlasen der Metropolit und der Erzbischof Tychon unter Übergabe der herkömmlichen Kirchengeschenke die an den Führer und Reichskanzler gerichteten Dankadressen der Bischofsynode und der Kathedral-Kirchengemeinde in russischer Sprache, die Bischof Seraphim dann ins Deutsche übertrug, worauf die Feier mit dem Gebet für den Führer und Reichskanzler ihr Ende fand.

(Völkischer Beobachter vom 13. 6. 1938 Nr. 164 nebst Bild der Kirche in Nr. 167 vom 16. 6. 1938; Berliner Börsenzeitung vom 13. 6. 1938 Nr. 270; Deutsche Allgemeine Zeitung vom 13. 6. 1938 Nr. 270; Berliner Tageblatt vom 13. 6. 1938 Nr. 275; Germania vom 13. 6. 1938 Nr. 161; Märkische Volkszeitung vom 13. 6. 1938 Nr. 161; Figaro vom 13. 6. 1938 Nr. 164; Temps vom 14. 6. 1938.)

d) Regelung der gottesdienstlichen Nutzung des Kathedralkirchengebäudes.

Vertrag.

Der Preußische Staat, vertreten durch den Reichs- und Preußischen Minister für die kirchlichen Angelegenheiten in Berlin W 8, Leipziger Str. 3, ist als Eigentümer des im Grundbuche des Amtsgerichtes Berlin-Charlottenburg von Berlin-Wilmersdorf Band 125 Blatt Nr. 3730 verzeichneten Grundstücks Berliner Straße 76, Ecke Hohenzollerndamm 166, in das Grundbuch eingetragen. Auf diesem Grundstück ist die orthodoxe Christi-Auferstehungs-Kathedrale errichtet.

Dieses vorausgeschickt wird zwischen dem Preußischen Staat, vertreten durch den Reichs- und Preußischen Minister für die kirchlichen Angelegenheiten, dieser vertreten durch den Präsidenten der Preußischen Bau- und Finanzdirektion in Berlin NW 40, Invalidenstr. 52, einerseits und der Russisch-Orthodoxen Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, vertreten durch den Bischof Tychon, Berlin-Wilmersdorf, Wegener-Str. 19, und der Orthodoxen Gemeinde an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin, Körperschaft des öffentlichen Rechts, vertreten durch den Kirchenvorstand, andererseits folgender Vertrag geschlossen:

§ 1. Die Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin-Wilmersdorf wird der Russisch-Orthodoxen Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland sowie der Orthodoxen Gemeinde an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin-Wilmersdorf zur Nutzung im Rahmen der allgemeinen gesetzlichen und polizeilichen Bestimmungen überwiesen.

§ 2. Die Russisch-Orthodoxe Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland sowie die Orthodoxe Gemeinde an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin haben die Baulast und alle sonstigen Lasten der Kirche und

des Kirchengrundstückes zu tragen. Sie verpflichten sich zur Übernahme dieser Lasten. Sie haben für alle aus der Nutzung des Grundstücks etwa entstehenden Ansprüche dritter Personen aufzukommen, auch das Grundstück in ausreichender Höhe gegen Feuersgefahr zu versichern. Sie haben die Kirche und das Kirchengrundstück nach Bestimmung des Präsidenten der Preußischen Bau- und Finanzdirektion mit einem Zaun zu versehen und in ordnungsmäßigem baulichen Zustand zu erhalten.

§ 3. Vorstehender Vertrag wurde in drei Exemplaren ausgefertigt, genehmigt und unterschrieben.

Berlin, den 12. Nov. 1937.
Für den Reichs- und Preußischen Minister für die kirchlichen Angelegenheiten:
Der Präsident der Preußischen Bau- und Finanzdirektion
gez. v. Ditfurth.
(Stempel)

Berlin-Wilmersdorf, den 1. Mai 1938.
Der Orthodoxe Bischof von Berlin und Deutschland
gez. Erzbischof Tychon.
(Stempel)

Berlin, den 1. Mai 1938.
gez. Bischof Seraphim.
gez. Doz. Weise.
Der Kirchenvorstand der Orthodoxen Gemeinde an der Christi-Auferstehungs-Kathedrale in Berlin.

(Zu d: Nachdruck nur unter Quellenangabe dieser Zeitschrift gestattet. Vgl. zum Ganzen auch Ministerialrat *Schellberg*, Neubau der Russisch-orthodoxen Kathedrale von Berlin, in Zentralblatt der Bauverwaltung 60, 1940, 371 ff.)

6. Kirchenvermögensrecht.

Kirchenbeitragsordnung für die Orthodoxe Kirche in Deutschland.

Beitragsberechtigung.

§ 1. (1) Die Orthodoxe Kirche in Deutschland erhebt gemäß der Verfassung der orthodoxen Diözese in Deutschland vom 15./28. 10. 1935* und dem Beschluß des Preußischen Staatsministeriums vom 14. 3. 1936** mit Genehmigung des RuPrMfdkirchlA. zur Deckung ihres Sach- und Personalbedarfes Kirchenbeiträge.

(2) Zur Erhebung der Kirchenbeiträge wird bei dem Bischöflichen Rat eine Kirchenbeitragsstelle errichtet.

(3) Die näheren Bestimmungen über die Aufstellung der Kirchenbeitragsstelle und über ihren Dienstbetrieb erläßt der Bischöfliche Rat.

(4) In Angelegenheit der Kirchenbeiträge ist die Kirchenbeitragsstelle zur gerichtlichen und außergerichtlichen Vertretung der Diözese berufen.

Beitragspflicht.

§ 2. (1) Beitragspflichtig sind die volljährigen Angehörigen der Orthodoxen Kirche in Deutschland, die ihren ständigen Wohnsitz in Deutschland haben, ohne Rücksicht auf ihre Staatsangehörigkeit und auf ihr Geschlecht.

(2) Wird die Zugehörigkeit zur Orthodoxen Kirche in Deutschland durch Eintritt oder Verlegung des Wohnsitzes in ihren Bereich begründet, so beginnt die Beitragspflicht mit dem folgenden Kalendervierteljahr. Hierbei ist jede mehrfache Heranziehung zur Beitragsleistung zu vermeiden.

(3) Wird ein Angehöriger der Orthodoxen Kirche volljährig, so beginnt seine Beitragspflicht mit dem folgenden Kalendervierteljahr.

---

* Vgl. RMBliV. 1936, S. 893.
** Vgl. RMBliV. 1936, S. 673.

(4) Wird die Zugehörigkeit zur Orthodoxen Kirche durch Austritt oder durch Verlegung des Wohnsitzes aufgehoben, so endet die Beitragspflicht drei Monate nach dem Monatsersten, der auf den Austritt oder den Wegzug folgt.

(5) Stirbt ein Beitragspflichtiger, so endet die Beitragspflicht am letzten Tage des Sterbemonats.

§ 3. (1) Die Angehörigen der Wehrmacht und deren Ehefrauen werden zur Zahlung von Kirchenbeiträgen nicht herangezogen.

(2) Angehörige der Wehrmacht sind im Sinne des Abs. 1 die Soldaten und die Wehrmachtbeamten, und zwar:

a) die Wehrpflichtigen während der Erfüllung ihrer aktiven Dienstpflicht nach § 8 des Wehrges. v. 21. 5. 1935 (RGBl. I, S. 609),
b) die aktiven Offiziere und solche Unteroffiziere und Mannschaften, die freiwillig länger dienen, als nach § 8 des Wehrges. festgesetzt ist, oder die nach § 22 des Wehrges. auf begrenzte Dauer in der Wehrmacht zurückbehalten werden,
c) die aktiven Wehrmachtbeamten einschl. der Wehrmachtbeamtenanwärter, die in ein Beamtenverhältnis auf Probe, Zeit oder Widerruf außerplanmäßig übergeführt sind,
d) Wartestandsbeamte der Wehrmacht, solange sie berufsmäßig in der Wehrmacht entweder als Beamte oder als Zivilangestellte wieder Verwendung finden.

Beitragsgrundlage und Höhe.

§ 4. Die Beitragsgrundlage für den Kirchenbeitrag bietet das nach den jeweiligen Bestimmungen des Reichseinkommensteuerges. (derzeitige Fass. v. 27. 2. 1939, RGBl. I, S. 297) zu ermittelnde Einkommen des letzten Kalenderjahres, jedoch mit der Maßgabe,

1. daß dieses Einkommen um die Einkommensteuer zu vermindern ist,

2. daß bei Einkünften aus nicht selbständiger Arbeit die tatsächlich empfangenen Bezüge einschließlich der nach den ortsüblichen Preisen in Geld umzurechnenden Naturalentlohnung die Beitragsgrundlage bilden,

3. daß bei Einkünften aus land- und forstwirtschaftlichen Betrieben als Beitragsgrundlage 4½ v. H. des gemeinen Verkehrswertes des Grundes und Bodens anzunehmen sind.

Zur Errechnung dieses gemeinen Verkehrswertes kann der Katastralreinertrag, die Hauszins- und die Hausklassensteuer herangezogen werden. Bei Erbhöfen sind 4½ v. H. jenes gemeinen Verkehrswertes als Beitragsgrundlage anzunehmen, der gegeben wäre, wenn es sich nicht um einen unverkäuflichen Erbhof handelte.

§ 5. Sofern der Beitragspflichtige aus verschiedenen Einkommensquellen ein Einkommen bezieht, sind die Einnahmen aus allen diesen Einkommensquellen zusammenzuzählen, das Ergebnis bildet die Beitragsgrundlage.

§ 6. (1) Ehegatten, die beide der Orthodoxen Kirche angehören und nicht dauernd getrennt leben, werden zusammen veranlagt. Dabei sind ihre Einkünfte zusammenzurechnen. Das so ermittelte gemeinsame Einkommen bildet die Beitragsgrundlage. Für den nach dieser Beitragsgrundlage zu leistenden Kirchenbeitrag haften die beiden Ehegatten als Gesamtschuldner.

(2) Bei in glaubensverschiedener Ehe lebenden Angehörigen der Orthodoxen Kirche ist Beitragsgrundlage für den Beitragspflichtigen die Hälfte des ermittelten gemeinsamen Einkommens.

§ 7. (1) Die Beitragspflichtigen werden zur Beitragsleistung nach der Höhe der nach den vorhergehenden Bestimmungen festgesetzten Beitragsgrundlage in nachstehende Beitragsklassen eingestuft und haben den auf die entsprechende Beitragsklasse entfallenden Kirchenbeitrag zu bezahlen.

Beitragsklasse		Beitragsgrundlage			Jahresbeitrag
1.	über	840 RM.	bis	1 800 RM.	6 RM.
2.	„	1 800 „	„	2 040 „	8 „
3.	„	2 040 „	„	2 280 „	10 „
4.	„	2 280 „	„	2 520 „	12 „
5.	„	2 520 „	„	2 760 „	15 „
6.	„	2 760 „	„	3 000 „	18 „
7.	„	3 000 „	„	3 240 „	22 „
8.	„	3 240 „	„	3 480 „	26 „
9.	„	3 480 „	„	3 720 „	32 „
10.	„	3 720 „	„	4 200 „	40 „
11.	„	4 200 „	„	4 800 „	50 „
12.	„	4 800 „	„	5 400 „	60 „
13.	„	5 400 „	„	6 000 „	72 „
14.	„	6 000 „	„	6 600 „	84 „
15.	„	6 600 „	„	7 200 „	96 „
16.	„	7 200 „	„	7 800 „	108 „
17.	„	7 800 „	„	8 400 „	120 „
18.	„	8 400 „	„	9 000 „	132 „
19.	„	9 000 „	„	9 600 „	144 „
20.	„	9 600 „	„	10 200 „	156 „
21.	„	10 200 „	„	10 800 „	168 „
22.	„	10 800 „	„	11 400 „	180 „
23.	„	11 400 „	„	12 000 „	192 „
24.	„	12 000 „	„	12 600 „	204 „
25.	„	12 600 „	„	13 200 „	216 „
26.	„	13 200 „	„	13 800 „	230 „
27.	„	13 800 „	„	14 400 „	245 „
28.	„	14 400 „	„	15 000 „	260 „
und	„	15 000 weiter in . . . . . 2 v. H. des Einkommens.			

(2) Ledige und verwitwete Angehörige der Orthodoxen Kirche in Deutschland, die zwar ein eigenes Einkommen haben, aber als unbesoldete Hilfskräfte in einem landwirtschaftlichen, industriellen, kaufmännischen oder gewerblichen Betrieb ihrer Verwandten in auf- oder absteigender Linie, ihrer Voll- oder Halbgeschwister beschäftigt sind, haben einen Jahreskirchenbeitrag von 6 RM. zu entrichten.

(3) Ledige oder verwitwete Angehörige der Orthodoxen Kirche in Deutschland, welche kein Einkommen im Sinne der §§ 4 und 5 haben und auch nicht nach Abs. 2 beitragspflichtig sind, haben einen Jahresbeitrag in der Höhe von 1 RM. zu entrichten. Sie wahren damit ihr Stimmrecht für die Gemeindevertretungskörper.

(4) Die in den Abs. 1, 2 und 3 festgesetzte Beitragshöhe kann vom Bischöflichen Rat durch Beschluß gemäß § 2e des Beschlusses des Preuß. Staatsministeriums mit Genehmigung des RMfdkirchlA. geändert werden.

§ 8. (1) Die Kirchenbeitragsstelle ist berechtigt, beim Vorliegen besonderer Umstände (große Kinderzahl, besonders kostspielige Erkrankungen usw.) den Kirchenbeitrag bis zu drei Beitragsklassen niedriger, als es dem tatsächlichen Einkommen entspräche, festzusetzen und bei den Beitragsklassen I die Bezahlung des Kirchenbeitrages ganz zu erlassen.

(2) Für die Herabsetzung des Kirchenbeitrages wegen großer Kinderzahl im Sinne des Abs. 1 hat als Richtschnur zu gelten, daß bei zwei Kindern eine Herabsetzung um eine Stufe, bei drei bis vier Kindern um zwei Stufen und bei fünf oder mehr Kindern um drei Stufen erfolgen kann.

Veranlagungs- und Einhebungsverfahren.

§ 9. Die Veranlagung und Einhebung der Kirchenbeiträge auf Grund dieser Kirchenbeitragsordnung erfolgt durch die Kirchenbeitragsstelle mit der Rechtswirksamkeit für ein Rechnungsjahr. Im Laufe des Rechnungsjahres eintretende wesentliche Änderungen in den Erwerbs- oder Vermögensverhältnissen eines Beitragspflichtigen sind auf Ansuchen oder von Amts wegen durch Änderung der Einstufung vom nächsten Kalendervierteljahr an zu berücksichtigen.

§ 10. Das Rechnungsjahr 1940/41 beginnt am 1. 1. 1940 und endet am 31. 3. 1941.

§ 11. (1) Die zur Feststellung der Beitragsgrundlage und damit zur Einstufung in die Beitragsklassen notwendigen Unterlagen beschafft die Kirchenbeitragsstelle.

(2) Für Beitragspflichtige, die Bauern, Landwirte oder landwirtschaftliche Arbeiter sind, wird die Schaffung der notwendigen Unterlagen (Größe des Grundbesitzes in Ar, Katastralreinertrag, Höhe der Gebäudesteuer, Barlohn, Art und Umfang der Naturalentlohnung) in der Regel durch Anfrage bei dem zuständigen Presbyterium zu erfolgen haben.

(3) Von jenen Beitragspflichtigen, bei denen auf diese Weise die Beitragsgrundlagen nicht beschafft werden können, werden die für die Einstufung in die Beitragsklassen notwendigen Unterlagen durch Einkommenserklärungen dieser Beitragspflichtigen beschafft.

(4) Wenn ein zur Abgabe einer Einkommenserklärung aufgeforderter Beitragspflichtiger diese Erklärung nicht innerhalb 30 Tagen abgibt, hat seine Einstufung in die entsprechende Beitragsklasse durch die Kirchenbeitragsstelle unter Berücksichtigung des Aufwandes und der Lebensverhältnisse des Beitragspflichtigen nach freiem Ermessen zu erfolgen.

§ 12. Die Kirchenbeitragsstelle hat die Beitragspflichtigen von ihrer Einstufung in die Beitragsklasse und von der Höhe des für das laufende Rechnungsjahr festgesetzten Kirchenbeitrages durch Bescheid in Kenntnis zu setzen.

§ 13. Die Presbyterien der Kirchengemeinden sind berechtigt, in die Akten der Kirchenbeitragsstelle, die die Veranlagung und die Einhebung des Kirchenbeitrages für die Gemeindeangehörigen ihrer Kirchengemeinde betreffen, durch Abgeordnete Einsicht zu nehmen.

Zahlungszeit, Art und Ort.

§ 14. Die Einhebung des Kirchenbeitrages erfolgt im voraus jeweils für ein Kalendervierteljahr. Die Einzahlung der eingehobenen Kirchenbeiträge durch die Beitragspflichtigen hat binnen zwei Monaten nach Beginn des Kalendervierteljahres zu erfolgen.

§ 15. Die Kirchenbeitragsstelle ist berechtigt, auf Ansuchen des Beitragspflichtigen die Zahlung der Kirchenbeiträge in Monatsraten zu bewilligen oder bis zum Ablauf des laufenden Rechnungsjahres zu stunden.

§ 16. Die Einzahlung des Kirchenbeitrages hat an die Kirchenbeitragsstelle, und zwar grundsätzlich mittels Zahlkarte, Postanweisung oder Scheck zu erfolgen.

§ 17. Zahlungsort für die Kirchenbeiträge ist der Sitz der Kirchenbeitragsstelle.

Beschwerde.

§ 18. (1) Gegen den gemäß § 12 erlassenen Bescheid kann sowohl vom Beitragspflichtigen als auch vom Presbyterium einer Kirchengemeinde binnen 30 Tagen, vom Tage der Zustellung des Bescheides an den Beitragspflichtigen gerechnet, die an die Kirchenbeitragsstelle zu richtende Beschwerde eingebracht werden.

(2) Die Kirchenbeitragsstelle ist berechtigt, in Berücksichtigung der in der

Beschwerde enthaltenen Angaben die angefochtene Verfügung antragsgemäß abzuändern und damit die Beschwerde selbst zu erledigen.

(3) Ist die Kirchenbeitragsstelle hierzu nach pflichtgemäßem Ermessen nicht in der Lage, so hat sie zur Beschwerde Stellung zu nehmen und die Beschwerde dem Bischöflichen Rat vorzulegen.

§ 19. (1) Die Beschwerde kann schriftlich bei der Kirchenbeitragsstelle eingebracht oder mündlich beim zuständigen Pfarramt oder Presbyterium zu Protokoll gegeben werden.

(2) Wird die Beschwerde schriftlich eingebracht, so gilt als Tag ihrer Einbringung jener Tag, an welchem sie nachweislich zur Post gegeben wurde.

(3) Wird die Beschwerde mündlich zu Protokoll gegeben, so gilt als Tag ihrer Einbringung der Tag ihrer protokollarischen Aufnahme.

§ 20. Über die von der Kirchenbeitragsstelle im Sinne des § 18 (3) vorgelegten Beschwerden entscheidet endgültig der Bischöfliche Rat.

§ 21. Durch die Einbringung einer Beschwerde wird die Verpflichtung zur Zahlung des fälligen Kirchenbeitrages nicht aufgehoben. Wird der Beschwerde stattgegeben, so ist der zuviel bezahlte Betrag innerhalb 30 Tagen nach Erlassung der endgültigen Entscheidung an den Beschwerdeführer zurückzuzahlen.

Zwangseinbringung.

§ 22. Die Geltendmachung des Anspruchs auf Kirchenbeiträge erfolgt im Wege der Klage vor den ordentlichen Gerichten.

Verjährung.

§ 23. Hinsichtlich der Verjährung der Kirchenbeiträge gelten die Bestimmungen des bürgerlichen Rechtes.

§ 24. (1) Ein Gemeindeangehöriger, welcher sich seiner Beitragspflicht dadurch schuldhaft entzogen hat, daß er sich anläßlich der Übersiedlung in den Sprengel einer anderen Pfarrgemeinde bei dem Pfarramt derselben nicht gemeldet hat, hat den Kirchenbeitrag, der auf ihn bei rechtzeitiger Anmeldung entfallen wäre, samt gesetzlichen Zinsen nachzuzahlen.

(2) Die Pflicht zur Zahlung rückständiger Kirchenbeiträge geht nach den Bestimmungen des bürgerlichen Rechtes auf die Erben des Beitragspflichtigen über.

Berlin, den 23. 2. 1940.

Der Orthodoxe Bischof von Berlin und Deutschland
In Vertretung: Wassilij, Bischof von Wien.

Genehmigt

Berlin, den 27. 3. 1940.

Der Reichs- und Preußische Minister für die kirchlichen Angelegenheiten
Im Auftrage: Dr. Stahn.

— RMfdkirchlA. III 494/40.
— RMdI. Ia 627/40-3502. — RMBliV. 1940, S. 1309.

7. Beilegung der Streitigkeiten innerhalb der Russisch-orthodoxen Auslandskirche.

Vereinbarung
zwischen Erzbischof Seraphim, Berlin, und Bischof Sergius, Prag, zur Beseitigung des Schismas in der Russisch-orthodoxen Auslandskirche.*

§ 1. Alle Kirchengemeinden der Jurisdiktion des Metropoliten Eulogius in Großdeutschland einschließlich Protektorat soweit sie nicht bereits der Diözese

* Diese Vereinbarung ist in orthodoxen Kreisen des In- und Auslandes sehr freundlich aufgenommen worden, indem man in ihr vielfach einen über die Gren-

des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland angeschlossen sind — womit es für diese Gemeinden sein Bewenden hat —, unterstehen dem Vikarbischof des Metropoliten Eulogius, dem Bischof Sergius in Prag. Es sind das die Gemeinden Prag, Brünn, Berlin-Nachodstraße, Öderwalde-Ost und Danzig.

§ 2. Diese Gemeinden werden der Russisch-orthodoxen Diözese des Bischofs von Berlin und Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, mit folgenden Maßgaben eingegliedert:

a) Ihre Selbständigkeit und ihr innerkirchliches Eigenleben bleibt erhalten.
b) Ihre Unterstellung unter den Bischof Sergius bleibt bestehen.
c) Die jurisdiktionelle Beziehung des Bischofs Sergius und der ihm unterstehenden Geistlichkeit und Kirchengemeinden zu Metropolit Eulogius bleibt unberührt.

§ 3. Bischof Sergius erklärt sich damit einverstanden, daß Erzbischof Seraphim die Gemeinden Berlin-Nachodstraße, Öderwalde-Ost und Danzig beaufsichtigt, insbesondere das seelsorgerische Wirken der Geistlichen, die Führung der Matrikelbücher und die Tätigkeit der Kirchenräte.

§ 4. Erzbischof Seraphim ist berechtigt, Bischof Sergius die Anwendung erforderlicher disziplinarer und anderer Maßregeln vorzuschlagen, falls Geistliche oder Kirchenräte oder einzelne Mitglieder der letzteren in den Gemeinden Berlin-Nachodstraße, Öderwalde-Ost und Danzig ihre Pflichten nicht in gebührender Weise erfüllen oder sich kanonischer Vergehen schuldig machen.

§ 5. Erzbischof Seraphim ist berechtigt, den Versammlungen der vorstehend genannten drei Gemeinden des Bischofs Sergius beizuwohnen oder Vorlegung der Versammlungsprotokolle zu fordern.

§ 6. Die offizielle Korrespondenz zwischen dem Bischof Sergius und den Geistlichen der oben genannten drei Gemeinden wird dem Erzbischof Seraphim zur Kenntnisnahme mitgeteilt.

§ 7. In allen Angelegenheiten, die sich aus der Eingliederung der hier in Rede stehenden Gemeinden in die russisch-orthodoxe Diözese des Bischofs von Berlin und Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, ergeben, nimmt Bischof Seraphim die Vertretung dieser Gemeinden gegenüber dem Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten und anderen Reichsbehörden wahr.

§ 8. In dieser Eigenschaft als Vertreter vor den Reichsbehörden ist Erzbischof Seraphim berechtigt, mit den Geistlichen und Kirchenräten der Gemeinden Berlin-Nachodstraße, Öderwalde-Ost und Danzig in unmittelbare Verbindung zu treten, von ihnen Auskünfte zu verlangen und ihnen Anweisungen zu erteilen. In Angelegenheiten der Gemeinden im Protektorat wird sich Erzbischof Seraphim an Bischof Sergius wenden.

§ 9. Erzbischof Seraphim steht die Vertretung aller russisch-orthodoxen Kirchengemeinden Großdeutschlands, einschließlich des Protektorats in offiziellen Angelegenheiten der Repräsentation zu.

§ 10. Sollte von Erzbischof Seraphim ein „Rat der Bischöfe der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (einschließlich Protektorat)“ organisiert werden, ist Bischof Sergius vollberechtigtes Mitglied dieses Rates.

Berlin, den 21. Oktober/3. November 1939.

Gez.:
Seraphim, Erzbischof von Berlin und Deutschland.
Bischof Sergius zu Prag.
Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten.

(Nachdruck nur unter Quellenangabe dieser Zeitschrift gestattet.)

---

zen Deutschlands hinaus beachtlichen Ansatz zur Beseitigung des Schismas in der russisch-orthodoxen Auslandskirche gesehen hat.

8. Die östlich-orthodoxe Kirche in der Ostmark.*

Verordnung

des k. k. Statthalters im Erzherzogtum Österreich unter der Enns vom 1. Mai 1893 Zl. 27055 betreffend die Bestimmung der Zugehörigkeit der Bekenner des griechisch-orientalischen Religionsbekenntnisses zu den in Wien bestehenden drei griechisch nicht unierten Kirchengemeinden.

Anläßlich der erfolgten definitiven Constituierung der serbisch-griechisch-orientalischen Kirchen- und Pfarrgemeinden für das durch das Gesetz vom 19. Dezember 1890 L. G. Bl. 68 geschaffene Gemeindegebiet der k. k. Reichshaupt- und Residenzstadt Wien und die übrigen zum Wiener Polizei-Rayon gehörigen Ortschaften wird auf Grund des von den Vorständen der griechisch-orientalischen Kirchengemeinde zur heiligen Dreifaltigkeit in Wien, der griechisch-orientalischen Kirchengemeinde türkischer Staatsangehöriger zum heil. Georg in Wien und der vorerwähnten Kirchengemeinden getroffenen Übereinkommens rücksichtlich der Zugehörigkeit der Bekenner des griechisch-orientalischen Glaubensbekenntnisses zu diesen Gemeinden, sowie auch auf Grund der besonderen Ermächtigung des k. k. Ministeriums für Cultus und Unterricht vom 4. April 1893 Zl. 1393 Nachstehendes verordnet:

Die pfarrliche Jurisdiktion.

§ 1. 1. Rücksichtlich aller Anhänger des griechisch-orientalischen Religionsbekenntnisses griechischer, macedo-wallachischer und albanischer Nationalität, welche türkische Staatsangehörige sind, steht der Kirchen- und Pfarrgemeinde zum heiligen Georg zu; 2. rücksichtlich aller jener, welche nicht türkische Staatsangehörige und nicht Slaven sind, steht der Kirchen- und Pfarrgemeinde zur heiligen Dreifaltigkeit zu; 3. rücksichtlich aller jener, welche slavischer Nationalität sind, steht der neu constituierten serbischen Kirchengemeinde zu.

§ 2. Jede dieser Kirchengemeinden bildet einen eigenen Matrikelbezirk.

§ 3. Diese Verordnung tritt mit dem Tage ihrer Verlautbarung in Wirksamkeit.

Kielmansegg m. p.

(Landesgesetzblatt für Niederösterreich Nr. 19 aus 1893.)

---

* In der Ostmark (Reichsgaue Wien, Kärnten, Niederdonau, Oberdonau, Salzburg, Steiermark, Tirol) bestehen neben den Gemeinden der russisch-orthodoxen Kirche weitere vier voneinander unabhängige orthodoxe Kirchengemeinden, deren Sprengelbezirk sich über die ganze Ostmark erstreckt und auf die vorgenannte Verordnung zurückgeht. Dies sind: 1. die griechisch-orientalische Kirchengemeinde St. Georg in Wien I, Hafnersteig 2 (Griechengasse 5) für die Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses griechischer, macedo-wallachischer (rumänischer) und albanischer Nationalität, die türkische Staatsangehörige sind; 2. die orthodoxe Kirchengemeinde zur Heiligen Dreifaltigkeit in Wien I, Fleischmarkt 13, für die Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses griechischer Nationalität, die nicht türkische Staatsangehörige sind; 3. die serbisch-griechisch-orientalische Kirchengemeinde zum Heiligen Sava in Wien III (Veitgasse 3), Uhdegasse 3, für alle Anhänger orthodoxen Bekenntnisses slavischer Nationalität (außer den Russen) ohne Unterschied der Staatsangehörigkeit; 4. die (nach Erlaß der Verordnung gegründete) rumänisch-griechisch-orientalische Kirchengemeinde zur Heiligen Auferstehung in Wien I, Löwelstr. 8, für alle Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses rumänischer Nationalität ohne Unterschied der Staatsangehörigkeit. Die Kirchengemeinden zu 1 und 2 unterstehen dem ökumenischen orthodoxen Patriarchat in Konstantinopel, die Kirchengemeinde zu 3 untersteht dem serbischen Patriarchat in Belgrad, die Kirchengemeinde zu 4 dem rumänischen orthodoxen Patriarchat in Bukarest.

Die älteste von diesen vier Kirchengemeinden ist die zum Heiligen Georg. Diese Kirchengemeinde ist aus der griechischen Ansiedlung entstanden, deren Spuren bis in das Jahr 1149 zurückreichen. Zu dieser Zeit nämlich kam die Prinzessin Theodora Komnena, Gemahlin Herzogs Heinrich Jasomirgott, mit ihrem Gefolge nach Wien. Durch Kaiser Karl VI. wurde 1726 den griechischen Kaufleuten dann die Pflege ihrer kirchlichen Übungen gestattet. Aus späterer Zeit erhielt die Gemeinde Privilegien der Kaiserin Maria Theresia vom 2. März 1726, des Kaisers Josef II. vom 3. August 1782 (später bestätigt von Kaiser Leopold II. und Kaiser Franz II.).

Die Kirchengemeinde zur Heiligen Dreifaltigkeit wurde 1796 gegründet. Sie besitzt Privilegien des Kaisers Josef II. vom 29. Januar 1787 und des Kaisers Franz II. vom 8. Oktober 1796 und 19. Mai 1804. (Kaiserlich-Königliche Privilegien der griechisch-orientalischen Kirchengemeinde zur heiligen Dreifaltigkeit, Privatdruck o. O. u. J.; Von seiner Majestät Kaiser Franz des Zweyten huldreichst verliehene Privilegien betreffend die Pfarrkirche zur Heiligen Dreifaltigkeit am alten Fleischmarkt, Wien 1822.) Maßgebend ist jetzt die Geschäftsordnung der griechisch-orientalischen Gemeinde österreichischer Untertanen zur Heiligen Dreifaltigkeit in Wien. (*Κανονισμὸς Ἐργασίον τῆς ἐν Βιέννῃ ἐξ αὐστριακῶν ὑπηκόων ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου Κοινότητος τῆς ἁγίας Τριάδος* vom 15./28. 4. 1501, gedruckt Wien 1901.)

Die serbisch-griechisch-orientalische Kirchengemeinde zum Heiligen Sava wurde durch Privileg des Kaisers Franz Josef I. vom 27. September 1860 und Erlaß des ehemaligen österreichischen Ministeriums für Kultus und Unterricht vom 4. April 1893 — Zl. 1883 — gegründet. Maßgebend ist jetzt das Statut der serbischen griechisch-orientalischen Kirchengemeinde zum Heiligen Sava in Wien vom 7./20. Mai 1906, staatsbehördlich genehmigt am 17. August 1908, Privatdruck Wien. In der alten Monarchie Österreich-Ungarn bestand die griechisch-orientalische Kirche aus vier einander gleichgeordneten Metropolien, der serbischen zu Karlowitz, der für die Siebenbürger Rumänen in Hermannstadt, der zu Serajewo für Bosnien und Herzegowina, der zu Czernowitz für die Bukowina und Dalmatien. Die Kirchengemeinde St. Sava gehörte über den Bischof von Zara als Bindeglied zur Metropolie von Czernowitz (Entscheidung des Kaisers Franz Josef vom 23. Juni 1897 auf den alleruntertänigsten Vortrag des treugehorsamsten Ministers für Kultus und Unterricht Dr. Paul Freiherr Gautsch von Frankenthurn vom 12. Juni 1897).

Nach Auflösung des alten österreichisch-ungarischen Staatswesens und der in seinem Gebiet bestehenden griechisch-orientalischen Kirchenverfassung sowie nach Gründung der autokephalen orthodoxen serbischen Landeskirche und Errichtung des serbischen Patriarchats (Kirchenkonferenz zu Karlowitz vom 13./26. Mai 1919, Erlasse des ökumenischen Patriarchen Meletios IV. von Konstantinopel vom 19. und 24. Februar 1922) teilte die vormalige königlich jugoslavische Gesandtschaft in Wien dem damaligen österreichischen Bundeskanzleramt für Auswärtige Angelegenheiten durch Verbalnote vom 29. Mai 1928 mit, daß die Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche durch Beschluß vom 16. September 1921, ZA 9125, die serbisch-orthodoxe Kirchengemeinde in Wien der kirchlichen Jurisdiktion des serbischen Patriarchats in Belgrad unterstellt habe. Der Zerfall des jugoslavischen Staatswesens wird eine Überprüfung der Verhältnisse erforderlich machen.

Die rumänisch-griechisch-orientalische Kirchengemeinde zur Heiligen Auferstehung geht in ihren Anfängen auf das Jahr 1907 zurück und wurde förmlich am 10. März und 27. Mai 1923 errichtet. Früher zur Metropolie Czernowitz gehörig, steht sie jetzt unter dem rumänischen Patriarchat in Bukarest.

9. Die östlich-orthodoxe Kirche im Protektorat Böhmen und Mähren.

a) Erlaß des vormaligen čechoslovakischen Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur vom 6. Dezember 1929, Z. 161.182-VI, betreffend die Verfassung der orthodoxen Eparchie in den Ländern Böhmen und Mähren-Schlesien.

Die Regierung hat mit Ministerratsbeschluß vom 6. Juni 1929 die Eparchialverfassung der orthodoxen Eparchie in den Ländern Böhmen und Mähren-Schlesien, die sich an die Jurisdiktion der serbischen orthodoxen Kirche hält und dazu bestimmt ist, in der Zukunft einen Bestandteil der selbständigen (autokephalen) orthodoxen Kirche in der Čechoslovakischen Republik zu bilden, bestätigt.

b) Verfassung der böhmischen orthodoxen Eparchie.*

ERSTER TEIL.

Grundbestimmungen.

§ 1. Die böhmische orthodoxe Eparchie ist eine autonome Eparchialeinheit der auf dem Gebiete der Čechoslovakischen Republik im Sinne des § 2 des Gesetzes vom 28. Oktober 1918, S. d. G. u. V. Nr. 11, staatlich anerkannten orthodoxen (griechisch-orientalischen) Kirche. — An ihrer Spitze steht ein Eparchial-Archiërei und gebildet wird sie von den Kirchengemeinden und Klöstern als Grundeinheiten.

Der Sprengel der böhmischen orthodoxen Eparchie umfaßt das Gebiet der Länder Böhmen und Mähren-Schlesien in den Grenzen des Čechoslovakischen Staates, ihr Sitz ist in Prag. Mitglieder der Eparchie sind alle Angehörigen des orthodoxen (griechisch-orientalischen) Bekenntnisses, die in ihrem Sprengel ihren Wohnsitz haben.

§ 2. In den ausschließlich geistlichen Angelegenheiten ist diese Eparchie von der serbischen orthodoxen Kirche als der Mutterkirche abhängig und steht in dogmatischer und kanonischer Einheit mit allen Teilen der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen orthodoxen Kirche.

Die geistliche Abhängigkeit der böhmischen orthodoxen Eparchie von der serbischen orthodoxen Kirche besteht in folgendem:

a) Aus den von der Eparchialversammlung gewählten Kandidaten wählt der heilige Archiërei-Sabor der serbischen orthodoxen Kirche den Archiërei der böhmischen Eparchie, nachdem er sich vorher der Zustimmung der Regierung der Čechoslovakischen Republik versichert hat. Den gewählten Archiërei weiht Seine Heiligkeit der serbische Patriarch.

b) Über die in der Eparchie entstandenen Fragen in Sachen der Glaubenslehre und liturgischer Natur entscheidet der heilige Archiërei-Sabor der serbischen orthodoxen Kirche in Sitzungen, in denen der Archiërei der böhmischen Eparchie als Mitglied des hl. Archiërei-Sabor mit vollem Stimmrecht anwesend ist.

c) In dogmatischen und ausschließlich geistlichen Fragen untersteht der Archiërei der böhmischen Eparchie dem Gerichte des hl. Archiërei-Synod als erster und dem Gerichte des hl. Archiërei-Sabor der serbischen orthodoxen Kirche als zweiter Instanz.

d) Der Archiërei der böhmischen Eparchie erwähnt beim Gottesdienste Seine Heiligkeit den serbischen Patriarchen, von dem er auch die heilige Myrrhe (Chrisma) erhält.

---

* Die Verfassung wird mit den notwendigen Modifikationen, die sich aus der staatsrechtlichen Neuordnung ergeben, noch zugrunde gelegt.

Die hier angeführte geistliche Abhängigkeit von der serbischen orthodoxen Kirche hört auf, sobald die kanonischen Bedingungen und die Zustimmung der serbischen orthodoxen Kirche die Errichtung der autokephalen orthodoxen Kirche in der Čechoslovakischen Republik ermöglichen werden.

§ 3. Die Autonomie der böhmischen orthodoxen Eparchie, die sich auf die Zustimmung der Regierung der Čechoslovakischen Republik und der serbischen orthodoxen Kirche als Mutterkirche gründet, beruht in dem Rechte des Eparchial-Archiërei, selbständig unter Mitwirkung der Geistlichkeit und der Gläubigen und durch Vermittlung der hierfür errichteten kirchlichen Selbstverwaltungsorgane die Angelegenheiten, welche das religiös-sittliche Leben, die Bildung, die Wohltätigkeit und das kirchliche Eparchialvermögen betreffen, in den durch die staatlichen Gesetze, diese Verfassung und die übrigen aus ihr hervorgehenden Statuten und durch die gesetzlichen Verordnungen der Kirchenbehörden sowie auch durch die Verfügungen der zuständigen staatlichen Behörden und Organe festgesetzten Grenzen zu leiten.

§ 4. Die böhmische orthodoxe Eparchie bilden:

1. die Kirchengemeinden oder Parochien (Pfarrsprengel), die in geistlich-administrativer Hinsicht zu Bezirks-Protopresbyteraten vereinigt werden können;

2. die Klöster als religiöse und kulturelle Anstalten mit besonderer kanonischer Organisation.

§ 5. Die Autonomie gemäß § 3 repräsentieren:

a) in den Kirchengemeinden (Parochien) die Parochial(Pfarr)versammlung, der das Recht zusteht, das Ältestenkollegium zu wählen;

b) in den Klöstern das Klosterkollegium, von dem die Klostervorstehung gewählt wird;

c) an der Spitze der Eparchie die Eparchialversammlung, die den Eparchialrat und das geistliche Eparchialgericht wählt.

§ 6. Kirchlich-administrativer und verfassunggebender Repräsentant der Eparchie ist die Eparchialversammlung, deren Vollzugsorgan der aus drei Sektionen bestehende (§ 98 u. f.) Eparchialrat ist.

§ 7. Die materiellen Mittel zur Erhaltung der Eparchie fließen:

a) aus den Steuern und Gebühren, die durch rechtsgültige Beschlüsse der Eparchialversammlung und der Parochialversammlung festgesetzt sind;

b) aus den aus dem Kirchenvermögen stammenden Einkünften;

c) aus den Beträgen, die für religiöse Zwecke aus öffentlichen Mitteln gewährt werden, sowie auch aus sonstigen Unterstützungen und Spenden;

d) aus den Beträgen, die vom Staate zur Erhaltung der Seelsorger der vom Staate anerkannten, bzw. rezipierten Kirchen und Religionsgesellschaften gewährt werden (Gesetz vom 19. September 1898, R.G.Bl. Nr. 177, Gesetz vom 28. März 1918, R.G.Bl. Nr. 116, und Gesetz vom 25. Juni 1926, S. d. G. u. V. Nr. 122), sowie auch aus den Remunerationen der Religionslehrer nach den geltenden staatlichen Gesetzen;

e) aus Spenden und außerordentlichen Beiträgen von den Gläubigen und anderen Wohltätern.

§ 8. Das Vermögen der einzelnen Grundeinheiten der Eparchie bildet einen Teil des gemeinsamen, der Eparchie gehörigen Vermögens, dessen Oberverwalter der Eparchial-Archiërei als Vorsitzender des Eparchialrates ist.

Wenn eine Grundeinheit der Eparchie erlischt, so geht ihr — bewegliches und unbewegliches — Vermögen in das unmittelbare Eigentum der Eparchie als Ganzes über.

§ 9. Der staatlichen Kultusverwaltung steht nach den geltenden staatlichen Gesetzen das Recht der Oberaufsicht über die Verwaltung der Eparchie zu.

Die staatliche Kultusverwaltung wacht darüber, daß die kirchlichen Selbstverwaltungsbehörden und ihre Organe die staatlichen Gesetze, Verordnungen und Vorschriften nicht verletzen, die durch diese Verfassung festgesetzten Grenzen nicht überschreiten und das Kirchenvermögen ordnungsgemäß und seiner Bestimmung gemäß verwalten und mit ihm wirtschaften.

Die staatlichen Aufsichtsbehörden haben das Recht, von Amts wegen und über Parteienbeschwerde eine mangelhafte Entscheidung der kirchlichen Selbstverwaltungsbehörden und ihrer Organe aufzuheben und dem, der die mangelhafte Entscheidung getroffen hat, aufzutragen, sie durch eine neue, mit dem geltenden Rechte nicht im Widerspruch stehende zu ersetzen.

§ 10. Jede Kirchenbehörde und jede kirchliche Selbstverwaltungsinstitution hat ihre eigene Stampiglie mit ihrer Bezeichnung um das achtendige Kreuz, dessen unterer Querbalken nach rechts geneigt ist.

Die Amtsbezeichnungen der Kirchenbehörden sind:

1. Eparchialrat der orthodoxen Kirche in Prag,
2. Geistliches Eparchialgericht der orthodoxen Kirche in Prag,
3. Bezirks-Protopresbyteratsverwaltung der orthodoxen Kirche in ...,
4. Seelsorge der orthodoxen Kirche in ...,
5. Ältestenkollegium der orthodoxen Kirche in ...,
6. Orthodoxes Kloster des hl. N. N. in ...

ZWEITER TEIL.

Die Grundeinheiten der Eparchie.

1. Die Kirchengemeinde oder Parochie (Pfarrsprengel).

§ 11. Die orthodoxe Kirchengemeinde wird zu dem Zwecke errichtet, um in den Grenzen der geltenden staatlichen Gesetze für die religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder zu sorgen, die Kirche, die Geistlichkeit und alle ihren Aufgaben dienenden Einrichtungen zu erhalten und zu unterstützen.

Mitglieder der ordnungsgemäß konstituierten Kirchengemeinde sind alle Angehörigen des orthodoxen Bekenntnisses, die in ihrem Sprengel ihren Wohnsitz haben.

Angehörige des orthodoxen Bekenntnisses, die nicht im Gebiete einer bereits errichteten orthodoxen Kirchengemeinde ihren Wohnsitz haben, werden als Mitglieder der nächstgelegenen orthodoxen Kirchengemeinde angesehen.

§ 12. Die Vorstehung der Gemeinde ist verpflichtet, ein Verzeichnis aller Gemeindemitglieder anzulegen und es in Evidenz zu halten.

§ 13. Die Gemeindemitglieder sind verpflichtet, sich bei dem zuständigen Seelsorger anzumelden und nachzuweisen, daß sie Angehörige des orthodoxen Bekenntnisses sind.

Der Seelsorger hat jedes neue Mitglied dem Ältestenkollegium zu melden.

§ 14. Die großjährigen, im Vollgenuß der bürgerlichen Rechte stehenden Mitglieder beiderlei Geschlechts haben das Recht, an dem gesamten religiösen und administrativen Leben in der Kirchengemeinde und an den Versammlungen und Sitzungen der Gemeinde teilzunehmen, und sind der Begünstigungen teilhaftig, die die Gemeinde ihren Mitgliedern gewährt oder die sie selbst für ihre Mitglieder genießt.

Wenn sie den ihnen im § 15 auferlegten Pflichten Genüge geleistet haben, haben sie das Recht, die Funktionäre der Gemeinde zu wählen und selbst zu solchen gewählt zu werden, insofern das die kirchlichen Vorschriften zulassen und insofern durch diese Verfassung nichts anderes bestimmt ist.

Die Gründe, welche nach dem bürgerlichen Rechte den Verlust des aktiven oder passiven Wahlrechtes für die politischen Gemeinden zur Folge haben, bewirken den Verlust der Wahlrechte auch für die Kirchengemeinde.

§ 15. Die Mitglieder der Kirchengemeinde sind verpflichtet, sich der kirchlichen Zucht zu unterwerfen und die vorgeschriebene Steuer, eventl. die Gebühren zu entrichten, die auf ordnungsmäßige Weise festgesetzt worden sind (§ 7 a) und die zur Deckung der Verwaltungs- und Kirchenkosten dienen.

§ 16. Die Kirchengemeinde wird folgendermaßen errichtet:

Der vorbereitende Ausschuß der künftigen Kirchengemeinde reicht im Wege der Seelsorge und des Ältestenkollegiums, zu denen er bisher gehört, ein Gesuch um Errichtung einer neuen Kirchengemeinde an den Eparchialrat ein.

Das Ältestenkollegium übersendet das Gesuch, das die Seelsorge bestätigt hat, mit seiner Äußerung dem Eparchialrate, welcher — falls er der Errichtung zustimmt — die Errichtung der Kirchengemeinde der staatlichen Kultusverwaltung mit dem Ersuchen um Zustimmung anzeigt.

Insofern durch die Errichtung einer Kirchengemeinde oder eines Pfarrsprengels eine neue Geistlichenstelle notwendig wird, ist vorher die Zustimmung der staatlichen Kultusverwaltung im Einvernehmen mit dem Finanzministerium einzuholen.

§ 17. Die Verwaltungsorgane der Kirchengemeinde sind:

a) die Parochialversammlung,

b) das Ältestenkollegium.

Die Parochial(Pfarr)versammlung.

§ 18. Die Parochial(Pfarr)versammlung bilden die Kirchenmitglieder, die den §§ 14 und 15 dieser Verfassung entsprechen.

Das Verzeichnis der Mitglieder der Parochialversammlung stellt das Ältestenkollegium zusammen; dieses Verzeichnis ist gleichzeitig das Wahlverzeichnis.

§ 19. Vorsitzender, die beiden Vorsitzendenstellvertreter und Schriftführer bei der Parochialversammlung sind der Vorsitzende, die beiden Vorsitzendenstellvertreter und der Geschäftsführer des Ältestenkollegiums. Dem Seelsorger gebührt, falls er nicht zum Vorsitzenden gewählt wurde, der Ehrenplatz.

§ 20. Die Parochialversammlung beruft auf Grund des Beschlusses des Ältestenkollegiums der Vorsitzende regelmäßig einmal im Jahre ein. Im Bedarfsfalle kann er sie aber öfter einberufen. Eine außerordentliche Parochialversammlung muß einberufen werden, wenn ein Drittel der Mitglieder, die die Parochialversammlung bilden (§ 18), schriftlich darum ersucht und die Gegenstände, über die verhandelt werden soll, anführt. Desgleichen muß über Aufmerksammachung der Rechnungsrevisoren (§ 43) eine außerordentliche Parochialversammlung einberufen werden.

Jede Sitzung der Parochialversammlung muß 8 Tage vorher unter Bezeichnung des Programms dem Eparchialrate angezeigt werden, welcher das Recht hat, in diese Versammlung seinen Vertreter zu entsenden (§ 35).

Die erste, konstituierende Parochialversammlung beruft der Eparchialrat ein.

§ 21. Tag und Ort der Versammlung sowie die Tagesordnung sind mindestens 7 Tage vorher vom Seelsorger beim Gottesdienste sowie auch in anderer in der Gemeinde üblicher Weise bekannt zu machen.

§ 22. Zum Wirkungskreise der Parochialversammlung gehört namentlich:

1. Die Wahl des Ältestenkollegiums, seines Vorsitzenden und zweier Kassen- und Rechnungsrevisoren der Kirchengemeinde nach den §§ 31 bis 33 sowie zweier Skrutatoren (§ 37).

2. Die Wahl des Seelsorgers und der Hilfsgeistlichen auf systemisierten Stellen, der Diakone (§§ 55 bis 59) sowie auch der Lehrer der kirchlichen Schulen.

3. Die Festsetzung der Bezüge für die kirchlichen Schulfunktionäre und Bediensteten der Kirchengemeinde.

4. Die Entscheidung über die Anlage, den Ertrag (die Verzinsung), die Sicherstellung und die Inbestandgabe des Kirchenbesitzes. Handelt es sich jedoch um eine Änderung der Substanz des Kirchenbesitzes, seine Erwerbung, Veräußerung oder eine die Hälfte der aus ihm fließenden regelmäßigen Jahreseinnahmen übersteigende Belastung, so ist die vorherige Bewilligung des Eparchialrates erforderlich. Geliehene Kapitalien sind hypothekarisch sicherzustellen. Liegenschaften dürfen nur im öffentlichen Offertverfahren oder im Versteigerungswege in Bestand gegeben werden, und zwar längstens auf die Dauer von sechs Jahren.

5. Die Entscheidung über die Einleitung, Ausgleichung oder Einstellung von Prozessen und die Festsetzung der betreffenden Bedingungen. Die Ernennung eines sei es ständigen oder für einzelne Fälle bestellten Rechtsvertreters. Die Genehmigung und Auflösung von Verträgen, die in der Kompetenz der Parochialversammlung zustande gekommen sind.

6. Die Beratung über die Einnahmequellen zur Deckung der kirchlichen Verwaltungs- und Schulbedürfnisse. Die Repartierung der von der Eparchialverwaltung festgesetzten (§ 94, P. 16) Kirchensteuer auf die Gemeindemitglieder, die Bestimmung der Art ihrer Einhebung und die Festsetzung einer vom Eparchialrate bewilligten (§ 104, lit. d, Punkt 24) außerordentlichen Kirchensteuer für örtliche Bedürfnisse.

7. Die Disposition mit den aus dem Kirchenbesitz oder aus der Kirchensteuer fließenden Einkünften nach Genehmigung des Eparchialrates.

8. Die Genehmigung des beantragten Voranschlages der Einnahmen und Ausgaben für das laufende Jahr, der ihr vom Ältestenkollegium vorgelegt wird.

9. Die Prüfung der Abrechnung des Ältestenkollegiums und sämtlicher Dokumente, wobei darauf zu sehen ist, daß die Restbeträge aus dem Vorjahre in die Rechnungen aufgenommen und mehr als ein Jahr alte Forderungen eingetrieben werden. Die genehmigte Abrechnung legt sie im Wege des Ältestenkollegiums dem Eparchialrate vor.

10. In den Grenzen der geltenden Gesetze und der kirchlichen und staatlichen Vorschriften mit Genehmigung des Eparchialrates die Erlassung von Statuten und Ordnungen, durch die mit Rücksicht auf die örtlichen Bedürfnisse die Aufgaben der einzelnen örtlichen Verwaltungsorgane eingehender bestimmt werden. Alle anderen Gegenstände, die nicht die Kirche oder die kirchliche Schule betreffen, sind von der Verhandlung der Parochialversammlung unbedingt ausgeschlossen. Insoweit das die staatlichen Gesetze verlangen, ist zu allen in diesem Paragraphen angeführten Verfügungen im Wege des Eparchialrates die Genehmigung der Staatsverwaltung einzuholen.

§ 23. Jedes Mitglied der Parochialversammlung hat das Recht, eigene Anträge zu stellen, über die verhandelt werden muß, wenn sie wenigstens von einem Fünftel der anwesenden Mitglieder unterstützt werden.

§ 24. Die Parochialversammlung ist fähig, bei Anwesenheit wenigstens eines Drittels der vollberechtigten Mitglieder der Kirchengemeinde mit Stimmenmehrheit rechtsgültig zu beschließen; bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden, der sonst nicht mitstimmt.

Kommt zur festgesetzten Zeit die vorgeschriebene Anzahl von Mitgliedern der Kirchengemeinde nicht zusammen, so findet eine Stunde später die Parochialversammlung mit demselben Programm ohne Rücksicht auf die Zahl der Anwesenden statt.

§ 25. Abgestimmt wird entweder durch Akklamation oder mit Zetteln.

Mit Zetteln wird gestimmt:

a) wenn das wenigstens ein Mitglied verlangt,

b) wenn der Vorsitzende erklärt, daß die Mehrheit nicht festgestellt werden könne.

Bei der Verhandlung oder Abstimmung über Angelegenheiten, die die Person eines Mitgliedes, seine Familienmitglieder oder seine Vermögensinteressen berühren, muß sich das betreffende Mitglied auf die Dauer der Verhandlung und Abstimmung über diese Angelegenheiten aus dem Sitzungssaale entfernen.

§ 26. Über jede Sitzung der Parochialversammlung ist ein Protokoll zu führen, das außer der Bezeichnung der Zeit und des Ortes der Sitzung und der Namen der Teilnehmer enthalten muß:

1. den genauen Wortlaut der Anträge,
2. das Ergebnis der Abstimmung über die einzelnen Fragen.

Abweichende Meinungen und Proteste sind ebenfalls zu protokollieren.

§ 27. Das Protokoll unterfertigen der Vorsitzende und der Schriftführer. Auszüge aus den Protokollen unterfertigen ebenfalls der Vorsitzende und der Schriftführer und beglaubigen sie mit der Stampiglie der Kirchengemeinde.

Die so beglaubigten Abschriften der Protokolle legt der Vorsitzende dem Eparchialrate vor.

Der Bericht über die Wahl der Mitglieder des Ältestenkollegiums muß außerdem noch vom Seelsorger unterschrieben sein.

§ 28. Der Vorsitzende ist dem Eparchialrate für die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Sitzung verantwortlich. Schweift ein Redner vom Gegenstande ab, so ist er vom Vorsitzenden zu ermahnen; leistet er einer zweimaligen Ermahnung keine Folge, so ist ihm das Wort zu entziehen. Wenn die Ruhe und Ordnung der Sitzung dermaßen gestört ist, daß ein weiteres ruhiges Verhandeln ausgeschlossen ist, so unterbricht der Vorsitzende die Sitzung, und falls das nicht genügt, schließt er sie und erstattet darüber dem Eparchialrate Bericht.

§ 29. Der Eparchialrat ist berechtigt, in jede Sitzung seinen Vertreter zu entsenden.

Dieser Vertreter kann seine Anträge stellen, besitzt aber kein Stimmrecht.

Das Ältestenkollegium der Kirchengemeinde.

§ 30. Das Ältestenkollegium der Kirchengemeinde ist das Vollzugsorgan der Parochialversammlung und die Vorstehung der Kirchengemeinde, vertritt diese nach außen und führt die unmittelbare Verwaltung ihrer Angelegenheiten mit Ausnahme jener, die dem Seelsorger obliegen.

§ 31. Das Ältestenkollegium zählt 9 bis 15 Mitglieder außer dem Seelsorger und allenfalls dem Hilfsgeistlichen oder Diakon, die kraft ihres Amtes Mitglieder des Ältestenkollegiums sind; jedoch sind der Hilfsgeistliche und der Diakon — sofern sie nicht zu Mitgliedern des Ältestenkollegiums gewählt wurden — Mitglieder desselben mit bloß beratender Stimme (§ 42, Punkt 14).

Das Ältestenkollegium wählt aus seiner Mitte außer zwei Vorsitzendenstellvertretern auch einen Geschäftsführer (Schriftführer), einen Kassier (Epitrop) und den Kirchenkurator.

Die Rechnungsrevisoren sind nicht Mitglieder des Ältestenkollegiums und unterstehen direkt der Parochialversammlung (§ 43).

§ 32. Die Anzahl der gewählten Mitglieder des Ältestenkollegiums ist in den Kirchengemeinden folgende: bis zu 1000 Seelen — 9 Mitglieder, bis zu 2000 Seelen — 12 Mitglieder, über 2000 Seelen — 15 Mitglieder.

Die Anzahl der Ersatzmänner: bis zu 1000 Seelen — 4, bis zu 2000 Seelen — 6, über 2000 Seelen — 7 Ersatzmänner.

§ 33. Die Mitglieder des Ältestenkollegiums und ihre Ersatzmänner wählt die Parochialversammlung aus dem Kreise ihrer Mitglieder nach den Bestimmungen der §§ 34 bis 40.

Die gewählten Mitglieder bestätigt der Eparchialrat. Das neugewählte

Ältestenkollegium tritt das Amt nach Bestätigung durch den Eparchialrat an. Bis dahin amtiert das alte Ältestenkollegium.

Die Namen der Mitglieder und Funktionäre des Ältestenkollegiums mit Angabe des Berufes und der Adresse hat das Ältestenkollegium nach Bestätigung durch den Eparchialrat der staatlichen Kultusverwaltung anzuzeigen.

§ 34. Vom Wahlrecht sind — außer den in den §§ 14 und 15 angeführten Fällen — auch diejenigen ausgeschlossen, die zur Rechnungslegung über den Kirchenbesitz oder eine andere Tätigkeit in der Kirchengemeinde verpflichtet sind und trotz Aufforderung des Ältestenkollegiums binnen einem Monate die Rechnung nicht vorgelegt haben.

Zu Mitgliedern des Ältestenkollegiums können bloß solche Mitglieder gewählt werden, die — außer dem Besitze der in den §§ 14 und 15 angeführten Eigenschaften — ihr 24. Lebensjahr vollendet haben.

§ 35. Tag und Ort der Wahl müssen mindestens eine Woche vor dem angesetzten Wahltermine öffentlich nach dem Ortsbrauche und außerdem durch den Seelsorger beim Gottesdienste ordnungsgemäß angekündigt werden. Darüber, wann und wo die Wahl stattfinden wird, muß auch rechtzeitig dem Eparchialrate, der berechtigt ist, seinen Delegierten zur Wahl zu entsenden (§ 20), Bericht gegeben werden.

§ 36. Die Mitglieder des Ältestenkollegiums werden auf sechs Jahre gewählt. Mit Ende jedes zweiten Jahres scheidet ein Drittel der gewählten Mitglieder des Ältestenkollegiums aus. Die Ausgeschiedenen können jedoch wiedergewählt werden. Darüber, wer auszuscheiden hat, wird durch Auslosung entschieden. Die auf diese Weise und auch aus anderen Gründen (durch Übersiedlung, Ableben, Verlust des passiven Wahlrechtes, Resignation u. dgl.) erledigten Stellen werden durch Wahl in der nächsten Sitzung der Parochialversammlung ergänzt; bis dahin fungiert auf der erledigten Stelle der Ersatzmann.

§ 37. Die Wahl des Ältestenkollegiums leiten der Vorsitzende und zwei von der Parochialversammlung gewählte Skrutatoren. Falls der Vorsitzende noch nicht gewählt ist, führt den Vorsitz bis zu seiner erfolgten Wahl ein vom Eparchialrate betrauter Angehöriger der Kirche.

§ 38. Gewählt wird folgendermaßen:

1. durch Akklamation,

2. mit Stimmzetteln oder vorher vorbereiteten Kandidatenlisten (analog nach § 25), wobei jeder Wahlberechtigte einen (mit der Stampiglie der Kirchengemeinde versehenen) Stimmumschlag mit der Aufforderung erhält, in ihn das Verzeichnis derjenigen, die er wählen will, hineinzulegen.

Der Vorsitzende fordert jeden nach dem Wahlverzeichnisse berechtigten Wähler (§ 18) auf, den Umschlag abzugeben.

Der Eparchialrat bestimmt, auf welche Weise die Mitglieder in der Diaspora, die sich nicht persönlich an den Wahlen beteiligen können, zu wählen haben.

§ 39. Gewählt ist, wer die absolute Mehrheit aller abgegebenen Stimmen erhalten hat; bei Stimmengleichheit entscheidet das Los.

§ 40. Sofort nach Beendigung des Wahlaktes verkündet der Vorsitzende das Wahlergebnis. Einwendungen gegen die Wahl können binnen acht Tagen, vom Wahltage an gerechnet, im Wege des Ältestenkollegiums an den Eparchialrat, der über sie entscheidet, eingebracht werden.

Einwendungen kann jedes Mitglied der Parochialversammlung erheben.

§ 41. Die Neugewählten geloben nach ihrer Bestätigung feierlich in der Kirche, daß sie ihr Amt ordnungsgemäß ausüben werden.

§ 42. In den Wirkungskreis des Ältestenkollegiums gehört:

1. Die Durchführung der Beschlüsse der Parochialversammlung sowie auch der Anordnungen der kirchlichen, staatlichen und Schulbehörden.

2. Die Ersuchung des Eparchialrates um die Bewilligung zur Einhebung einer außerordentlichen Kirchensteuer für örtliche Bedürfnisse; die Bewilligung von Sammlungen für die Ortswaisen und Ortsarmen (§ 44, Punkt 2), gegebenenfalls mit Zustimmung der Staatsverwaltung.

3. Die Vorlage des von der Parochialversammlung genehmigten Voranschlages (§ 22, Punkt 8) an den Eparchialrat.

4. Die Vorlage der von der Parochialversammlung genehmigten Abrechnung (§ 22, Punkt 9) an den Eparchialrat.

5. Die Unterstützung des Seelsorgers bei der Aufrechterhaltung der kirchlichen Disziplin und der Sittlichkeit, die Aufsicht über die Ordnung beim Gottesdienst und die Sorge um die Erhaltung der Kirche und anderer kirchlicher Gebäude.

6. Die Aufnahme und Entlassung der kirchlichen und Schulangestellten und die Aufsicht über sie.

7. Die Fürsorge für die ordnungsmäßige Bezahlung der kirchlichen Funktionäre und Angestellten.

8. Die Waisen-, Witwen- und Armenfürsorge und die Anweisung der festgesetzten Beträge zur Bestreitung der erforderlichen Ausgaben an die hierfür bestellten Pfleger. Die Aufsicht über die letzteren, daß sie die aus dem Vermögen und anderen Quellen fließenden Beträge zweckmäßig verwenden und richtig abrechnen.

9. Die Evidenzführung des gesamten Besitzes der Kirchengemeinde sowie auch der für besondere Zwecke errichteten Stiftungen und Fundationen. Die Anlage, ordnungsgemäße Führung, Ergänzung und Betreuung des Inventars des gesamten beweglichen und unbeweglichen Besitzes. Die Sorge dafür, daß die Stiftungen und Fundationen abgesondert verwaltet werden, über sie abgesondert und ordnungsgemäß buchgeführt wird, die Bücher jeden dritten Monat dem Ältestenkollegium zur Prüfung vorgelegt werden und daß am Schluß jeden Jahres die Vorlage der Gesamtabrechnung erfolgt. Die Sorge um die Sicherung und Mehrung des gesamten, seiner Aufsicht anvertrauten Besitzes.

10. Im Sinne der Beschlüsse und Weisungen der Parochialversammlung die Anlage des Bargeldes, die Inbestandnahme und Inbestandgabe der Liegenschaften, der Abschluß sämtlicher Verträge, betreffend den Bau oder Umbau der Kirche und anderer kirchlicher Gebäude.

11. Die Zusammenstellung der Bilanz der Einnahmen und Ausgaben für das abgelaufene Jahr und des ordnungsmäßigen Voranschlages für das nächste Jahr und die Vorbereitung der ordnungsgemäß begründeten Anträge für die Sitzung der Parochialversammlung.

12. Die Anberaumung von Zeit und Ort der Parochialversammlung.

13. Alle notwendigen Vorbereitungen für die Wahl des Seelsorgers, der Hilfsgeistlichen auf systemisierten Stellen, der Diakone sowie auch der Lehrer der kirchlichen Schulen.

14. Die Wahl der Waisenpfleger aus der eigenen Mitte oder von auswärts auf die Dauer zweier Jahre. Vorbehaltlich der Genehmigung durch den Eparchialrat die Wahl des Kurators der kirchlichen Schule und anderer für sie notwendiger Organe aus der eigenen Mitte oder von auswärts. Die Vorlage der (von der Parochialversammlung beschlossenen) Ernennungsvorschläge für die Lehrer und Direktoren der kirchlichen Schulen an den Eparchialrat. Die Waisen- und Armenpfleger sowie auch der Kurator der kirchlichen Schule sind dem Ältestenkollegium für ihr Handeln verantwortlich. Alle diese Funktionäre, die Hilfspriester und Diakone sowie auch die Lehrer und Direktoren der kirchlichen Schulen sind, sofern sie nicht aus der Mitte des Ältestenkollegiums hervorgegangen sind, ebenfalls Mitglieder desselben, jedoch bloß mit beratender Stimme.

§ 43. Die Revisoren sind verpflichtet, mindestens zweimal im Jahre die Kasse und die Rechnungen der Kirchengemeinde zu kontrollieren und darüber der Parochialversammlung Bericht zu erstatten. Wenn sie es nach einer vorgenommenen Revision für notwendig finden, daß eine außerordentliche Parochialversammlung einberufen werde, so machen sie hierauf den Vorsitzenden des Ältestenkollegiums, allenfalls den Eparchialrat aufmerksam.

§ 44. Die Pflichten der Waisen- und Armenpfleger sind:

1. Die Unterstützung der Waisen und Armen nach den Anordnungen des Ältestenkollegiums, die Buchführung über die Einnahmen und Ausgaben und jedes Vierteljahr die Vorlage einer Abrechnung an das Ältestenkollegium, das die Aufsicht über sie führt.

2. Die Vornahme der vom Ältestenkollegium bewilligten Sammlungen von freiwilligen Beiträgen für die Waisen und Armen.

§ 45. Für die Direktoren, Leiter und Kuratoren der Schulen gelten die vom Eparchialrate besonders erlassenen Vorschriften.

§ 46. Geld, Wertpapiere und Rechtsurkunden sind in einer sicheren Kasse unter doppeltem Verschluß an einem geeigneten Orte aufzubewahren. Den einen Schlüssel hat der Vorsitzende des Ältestenkollegiums, den zweiten der Kassier.

§ 47. Das Ältestenkollegium hält jeden Monat eine ordentliche Sitzung ab. Außerordentliche Sitzungen beruft der Vorsitzende im Bedarfsfalle oder, wenn das wenigstens drei Mitglieder des Ältestenkollegiums, die das Stimmrecht besitzen, wünschen.

§ 48. Die Tagesordnung der Sitzungen bestimmt der Vorsitzende, der sie auch leitet. Der Vorsitzende ist für die Aufrechterhaltung der Ordnung und die richtige Führung der Kirchengemeinde und ihres Archivs verantwortlich. Jedes Mitglied des Ältestenkollegiums hat das Recht, Anträge zu stellen. Zur gültigen Beschlußfassung des Ältestenkollegiums ist die Anwesenheit der absoluten Mehrheit seiner stimmberechtigten Mitglieder erforderlich. Wer mit der Ausführung einer bestimmten Aufgabe betraut wurde, ist unbedingt zum Erscheinen in der Sitzung verpflichtet. Im übrigen gelten für die Gültigkeit und die Art der Abstimmung die Grundsätze des § 25.

§ 49. Über jede Sitzung ist ein Protokoll zu verfassen, für dessen Form die Bestimmungen des § 26 analog gelten. Das Protokoll unterfertigen der Vorsitzende und der Geschäftsführer. Protokollauszüge werden vom Vorsitzenden und vom Geschäftsführer unterschrieben und mit der Stampiglie beglaubigt. Bei der Visitation durch den Protopresbyter hat dieser das Recht, die Vorlage der Protokolle zur Einsichtnahme zu verlangen; das gleiche Recht hat jederzeit der Eparchialrat.

Wenn in einer Sitzung über Angelegenheiten verhandelt wurde, die der Genehmigung des Eparchialrates bedürfen, so ist diesem mit dem betreffenden Gesuche eine beglaubigte Protokollabschrift zu übersenden.

§ 50. Wenn ein Mitglied des Ältestenkollegiums die Versehung seiner Pflichten gröblich vernachlässigt, so kann es das Ältestenkollegium aus seiner Mitte ausschließen und der Vorsitzende erstattet darüber dem Eparchialrate und der Parochialversammlung Bericht. Der betreffende Beschluß erlangt mit der Genehmigung des Eparchialrates Rechtswirksamkeit.

Sollte das Ältestenkollegium auch selbst seine Pflicht vernachlässigen oder die Grenzen seines Wirkungskreises überschreiten, so ist der Eparchialrat verpflichtet, Remedur zu schaffen, die Einberufung einer außerordentlichen Parochialversammlung anzuordnen, gegebenenfalls das Ältestenkollegium aufzulösen und die Wahl eines neuen Ältestenkollegiums anzuordnen.

Die Geistlichkeit.

a) Die Seelsorge.

§ 51. In der Seelsorge wirken:
1. Der Seelsorger auf systemisierter Stelle (Paroch oder Pfarrer),
2. der Hilfsgeistliche auf systemisierter Stelle (Kaplan),
3. der provisorische Seelsorger (Administrator),
4. der provisorische Hilfsgeistliche.

Dem Seelsorger hilft beim Gottesdienste der Diakon aus (§ 59).

Zum Wirkungskreise des Seelsorgers (Abs. 1, Punkte 1 und 3) gehören sämtliche kirchlichen Angelegenheiten im Sinne der geltenden kirchlichen und staatlichen Vorschriften, namentlich die Führung und ordnungsmäßige Aufbewahrung der Matrikeln und anderen durch die staatlichen Vorschriften vorgeschriebenen amtlichen Aufzeichnungen.

Der Geistliche auf systemisierter Stelle erwirbt sein Amt mit der ordnungsgemäß erfolgten Wahl, der Genehmigung des Eparchialrates und der Bestätigung durch den Eparchial-Archiërei. Den Seelsorger führt der Protopresbyter über Befehl des Eparchialrates in das Amt ein (§ 64, Punkt 4). In analoger Weise erwirbt auch der Diakon sein Amt.

§ 52. Die Stelle des Seelsorgers wird erledigt:
a) durch Verzicht auf die Stelle,
b) durch Versetzung,
c) durch Tod,
d) wenn der Geistliche einer von der Kirche oder vom Staate geforderten Eigenschaft verlustig gegangen ist oder wenn er nach Durchführung des Disziplinarverfahrens durch rechtskräftige Erkenntnis von seiner Stelle enthoben worden ist.

§ 53. Die erledigte Stelle soll binnen drei Monaten besetzt werden. Der Eparchialrat hat durch Ernennung eines provisorischen Seelsorgers (Administrators) dafür Sorge zu tragen, daß die Kirchengemeinde inzwischen keinen Schaden nehme. Stirbt ein Seelsorger mit Hinterlassung einer Witwe mit unversorgten Kindern, so kann die Stelle des Seelsorgers in einer längeren als dreimonatigen Frist, spätestens jedoch binnen einem halben Jahre besetzt werden.

§ 54. Die erledigte Seelsorgerstelle wird im Wege des Konkurses, den der Eparchialrat ausschreibt, besetzt. Die ordnungsgemäß belegten Gesuche nimmt der Eparchialrat entgegen, der sie prüft und der die den vorgeschriebenen Bedingungen nicht entsprechenden Gesuchsteller abweist. Der Eparchialrat stellt die Reihenfolge der Gesuchsteller nach ihrer Qualifikation zusammen und übersendet diese Liste samt den Gesuchen der Kirchengemeinde.

§ 55. Die Parochialversammlung schreitet in Gegenwart des Vertreters des Eparchialrates zur Wahl des Seelsorgers. Jedes berechtigte Mitglied der Parochialversammlung schreibt den Namen des Kandidaten, den es von den vom Eparchialrat zur Wahl zugelassenen Kandidaten wählen will, auf den Stimmzettel. Der Wahlakt geht nach Analogie des § 38 mit Stimmzetteln vor sich. Gewählt ist jener Kandidat, der die absolute Mehrheit der Stimmen erhalten hat; seine Wahl genehmigt der Eparchialrat.

Hat bei der ersten Wahl keiner von den Kandidaten die absolute Mehrheit der Stimmen erhalten, so wird sofort durch eine neue Wahl zwischen jenen zwei Kandidaten entschieden, die bei ihrer Wahl die größte Stimmenzahl auf sich vereinigt haben. Gewählt ist jener, der die Mehrheit der Stimmen erhalten hat. Bei Stimmengleichheit entscheidet das Los.

In analoger Weise wählt die Parochialversammlung auch den Hilfsseelsorger auf systemisierter Stelle.

§ 56. Über den Verlauf der ganzen Wahl wird in Anwesenheit des Vertreters des Eparchialrates ein genaues Protokoll aufgenommen (§ 26), das zu enthalten hat:

a) die Namen und den Wohnsitz der anwesenden Mitglieder nach der Präsenzliste,

b) das Verzeichnis aller Kandidaten,

c) die Beschreibung des Verlaufes der ganzen Wahl und deren Ergebnis.

Das Wahlprotokoll ist samt den Gesuchen der Bewerber binnen drei Tagen in beglaubigter Abschrift dem Eparchialrate zu übersenden.

§ 57. Der Eparchialrat entscheidet längstens binnen sechs Wochen nach Erhalt des Protokolls über die Genehmigung der Wahl und trifft die Verfügung, daß der Bestätigte in sein Amt eingeführt werde.

Die endgültige Bestätigung, gegebenenfalls die Weihe des bestätigten Kandidaten steht dem Eparchial-Archiërei zu.

§ 58. Die Wahl des Geistlichen auf systemisierter Stelle hat der Eparchialrat, bevor er sie dem Eparchial-Archiërei zur Bestätigung vorlegt, samt den Daten und Belegen der staatlichen Kultusverwaltung anzuzeigen. Falls diese gegen die Person des Gewählten innerhalb eines Monates keine Einwendungen erhebt, kann der Eparchialrat zur Anstellung des betreffenden Geistlichen schreiten. Der Eparchialrat zeigt der staatlichen Kultusverwaltung auch die Anstellung aller übrigen Geistlichen (§ 51), die in politischer und bürgerlicher Hinsicht wohlverhalten sein müssen, an.

§ 59. Jede Kirchengemeinde kann einen Diakon haben, sofern sie nachweist, daß sie die Mittel zu seiner Erhaltung besitzt. Solch eine Kirchengemeinde meldet ihren Wunsch dem Eparchialrate und weist gleichzeitig die für den künftigen Diakon bestimmten Bezüge aus. Der Eparchialrat schreibt einen Konkurs aus. Der weitere Vorgang ist analog wie in den §§ 53 bis 57.

§ 60. Die Rechte und Pflichten der Geistlichen (§ 51) sind, insoweit es sich um die rein kirchlichen Verrichtungen handelt, in den kanonischen Vorschriften der orthodoxen (griechisch-orientalischen) Kirche enthalten. Die Ausübung der staatlichen Funktionen richtet sich nach den staatlichen Vorschriften.

b) Die Bezirks-Protopresbyter.

§ 61. Der Bezirks-Protopresbyter ist Mittelsmann zwischen den Kirchengemeinden und dem Eparchialrate und beaufsichtigt die Tätigkeit der Geistlichkeit und der kirchlichen Organe seines Protopresbyterates.

§ 62. Das Protopresbyterat ist die Vereinigung einer bestimmten Anzahl von Kirchengemeinden zu einem administrativen Sprengel mit dem Protopresbyter an der Spitze. Die Anzahl der Protopresbyterate in der Eparchie wird von der Eparchialversammlung festgesetzt. Die Errichtung der Protopresbyterate und ihre Änderungen sind der staatlichen Kultusverwaltung anzuzeigen (§ 63).

§ 63. Den Protopresbyter wählt über Vorschlag des Eparchialrates die Eparchialversammlung und der Eparchial-Archiërei bestätigt ihn. Die Wahl des Protopresbyters hat der Eparchialrat der staatlichen Kultusverwaltung anzuzeigen.

Der Protopresbyter versieht sein Amt lebenslänglich, mit Ausnahme der Fälle eines freiwilligen Verzichtes, einer Suspension und kanonischen Absetzung nach ordnungsmäßig durchgeführtem Disziplinarverfahren.

Wenn der Protopresbyter stirbt, so bestellt der Eparchial-Archiërei einen Seelsorger aus dem betreffenden Protopresbyterate zur Verwaltung des Protopresbyterates bis zur Wahl und Bestätigung des neuen Protopresbyters.

§ 64. Dem Protopresbyter liegt ob:

1. Die Sorge darum, daß die Parochialgeistlichen ihre Pflichten erfüllen. Zu diesem Zwecke bereist der Protopresbyter wenigstens einmal jährlich alle

Parochien seines Sprengels, kontrolliert den Zustand der Kirchen und sonstigen kirchlichen Gebäude und den Stand des Kirchenvermögens und das Inventar, sieht die Rechnungen des Ältestenkollegiums, die Matrikelnbücher, das Wählerverzeichnis, die Kanzleien und die Parochialbücherei durch und informiert sich auch über die Seelsorgetätigkeit und das sittliche Verhalten aller geistlichen und weltlichen Personen, die in der betreffenden Parochie dienen, sowie über den allgemeinen religiös-sittlichen Zustand der Parochie.

Über die vorgenommenen Visitationen erstattet er spätestens binnen zwei Monaten dem Eparchialrate Bericht. Zur Kontrolle des Kirchenvermögens und der Rechnungen zieht er die Revisoren der betreffenden Kirchengemeinde zu.

2. Mindestens einmal jährlich die Einberufung der Geistlichkeit seines Sprengels zu einer Beratung oder zur Protopresbyteratssitzung.

3. Die Erteilung von Urlauben an die Priester seines Sprengels bis zu 8 Tagen.

4. Die Einführung der Priester und Diakone in das Seelsorgeamt und die Übernahme der Seelsorge von ihnen bei einer Versetzung oder Dienstentlassung in Gegenwart zweier Vertreter des Ältestenkollegiums.

5. Über Befehl des Eparchialrates die Prüfung von Disziplinarbeschwerden gegen die Priester und das übrige Parochialpersonal und die diesbezügliche Berichterstattung an den Eparchialrat.

6. Die Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes an allen Schulen seines Sprengels und der Katechese der Gläubigen.

7. Die Berichterstattung an den Eparchialrat über den Stand aller kirchlichen Vereine seines Sprengels.

8. Die Sorge für die verwaisten Parochien, damit sie in geistlicher und religiöser Hinsicht nicht leiden.

§ 65. Der Wirkungskreis der Protopresbyter wird durch eine besondere Ordnung näher bestimmt werden, die der Eparchialrat erlassen und der Eparchial-Archiërei genehmigen wird.

2. Die Klöster.

§ 66. Klöster sind die Kirchengemeinden der Mönche und Nonnen, die sich durch das feierliche Gelübde zusammengeschlossen haben, bis zum Tode ein gottgefälliges, reines Leben in Armut und unbedingtem Gehorsam den Vorgesetzten gegenüber zu führen.

§ 67. Das Kloster ist unmittelbar dem Eparchial-Archiërei unterstellt, der sein kanonischer Verwalter ist.

§ 68. Klöster können bloß mit Bewilligung und Segnung des Eparchial-Archiërei nach Einholung der vorherigen Zustimmung der staatlichen Kultusverwaltung gegründet werden.

Ein Kloster kann gründen:

a) die Eparchialverwaltung,

b) jede beliebige kirchliche Korporation und

c) eine Privatperson, sei es ein Geistlicher oder ein Laie. Wenn eine Privatperson, die selbst nicht Mönch ist, ein Kloster gründet, so muß sie es auch materiell sicherstellen.

Die so gegründeten Klöster gehen sofort in die Verwaltung des Eparchial-Archiërei über (§ 67).

§ 69. Ein Kloster kann bloß mit Einwilligung des Eparchial-Archiërei aufgehoben werden, der unter Berücksichtigung des begründeten Antrages des Eparchialrates über die Verwendung des Besitzes des aufgehobenen Klosters entscheidet.

Die Aufhebung eines Klosters ist der staatlichen Kultusverwaltung anzuzeigen.

§ 70. Es ist notwendig, in jedem Kloster:

a) das innere Leben so einzurichten, daß das Kloster der Ort eines musterhaften und vollkommenen kirchlichen Lebens, der christlichen Tugenden, frommen Gottesdienstes und reichen geistlichen Trostes sowohl für die Bewohner des Klosters als auch für die Gläubigen, die das Kloster besuchen, sei;

b) solche Beschäftigungsarten zu pflegen, die der Heiligkeit des Ortes entsprechen und dem Volke, in dessen Mitte sich das Kloster befindet, Nutzen und Vorteil bringen, sowie auch durch gute Werke die christliche Liebe zu betätigen, die eines von den mächtigsten Mitteln der Kirche Christi ist.

§ 71. Alle im Kloster lebenden Mönche und Nonnen bilden das Klosterkollegium.

§ 72. In jedem Kloster soll es eine Bibliothek mit gottesdienstlichen, religiösen, geschichtlichen u. a. Büchern geben, die der gesamten Mönchsgemeinde zur Verfügung stehen.

§ 73. Die Mönche stehen dem Eparchial-Archiërei zur Verfügung, der sich ihrer Dienste für die Bedürfnisse der kirchlichen Administration oder innerer und äußerer kirchlicher Missionen bedienen kann.

§ 74. Die Klöster können nur mit Zustimmung des Eparchial-Archiërei und der staatlichen Kultusverwaltung mit der öffentlichen Seelsorge betraut werden. Die Mönche, welche mit der öffentlichen Seelsorge betraut werden, müssen dieselben Eigenschaften nachweisen, die von anderen in der öffentlichen Seelsorge tätigen Personen verlangt werden.

§ 75. In Betreff des Lebens im Kloster sowie auch der Pflichten und Rechte des Klosterkollegiums und der einzelnen Funktionäre der Klostervorstehung wird der Eparchial-Archiërei eine besondere Ordnung erlassen.

DRITTER TEIL.

Die Eparchialverwaltung.

1. Der Eparchial-Archiërei.

§ 76. An der Spitze der Eparchie steht der Eparchial-Archiërei, der — als der kanonische und gesetzliche Verwalter der Eparchie — das Recht und die Pflicht hat, unmittelbar und durch Vermittlung von Hilfsorganen die Geistlichkeit und die Gläubigen zu leiten und für die Hebung des christlichen Lebens in der Eparchie zu arbeiten.

§ 77. Der Titel des Archiërei der böhmischen Eparchie lautet: „Přeosvícený N, pravoslavný episkop (biskup) český a moravskoslezský v Praze."

§ 78. Die Kandidaten für die erledigte Stelle des Eparchial-Archiërei, drei an der Zahl, wählt die Eparchialversammlung aus den befähigten und für dieses hohe Amt gut vorbereiteten Männern. Die Befähigung der Kandidaten bestimmen die kanonischen Vorschriften und das geltende Kirchenrecht der orthodoxen Kirche sowie auch die staatlichen Gesetze.

§ 79. Die Kandidaten für die Archiëreiwürde werden von der Eparchialversammlung in geheimer Abstimmung folgendermaßen gewählt:

Jeder Wähler schreibt auf den amtlichen Stimmzettel die Namen der drei Kandidaten, die er als der Archiëreiwürde würdig erkennt, und über Aufforderung des Vorsitzenden legt er den Stimmzettel in die Urne.

Nach beendigter Abstimmung zählen der Vorsitzende und zwei gewählte Vertrauensmänner zunächst die abgegebenen Zettel zusammen und vergleichen ihre Anzahl mit der Anzahl der Abstimmenden. Im Falle der Übereinstimmung wird zum Skrutinium geschritten; im Falle der Nichtübereinstimmung wird neuerlich abgestimmt.

Beim Skrutinium nimmt einer von den Vertrauensmännern, den der Vorsitzende hierfür bestimmt, die Wahlzettel aus der Urne, öffnet sie und übergibt sie dem Vorsitzenden, der die auf dem Zettel aufgeschriebenen Namen laut vorliest. Die Sekretäre führen über alle Wahlergebnisse ein genaues Protokoll und tragen auch jede Stimme ein.

Nach Beendigung des Skrutiniums verkündet der Vorsitzende das Ergebnis der Wahlen.

Als gewählt werden diejenigen drei Kandidaten angesehen, welche die relativ höchste Stimmenzahl erhalten haben. Bei Stimmengleichheit entscheidet über die Reihenfolge das Los.

Das Wahlergebnis zeigt der Eparchialrat sofort dem hl. Synod der serbischen orthodoxen Kirche an, damit gemäß § 2, Absatz a, dieser Verfassung die kanonische Wahl des Archiërei durchgeführt werden kann.

Das Ergebnis der Wahl des heiligen Archiërei-Sabor der serbischen orthodoxen Kirche ist vom Eparchialrat der staatlichen Kultusverwaltung anzuzeigen. Die Wahl des Eparchial-Archiërei bestätigt der Minister für Schulwesen und Volkskultur und nimmt von ihm das Gelöbnis der Treue zum Staate entgegen.

§ 80. Der gewählte und kanonisch ordnungsgemäß bestellte Archiërei versieht sein Amt lebenslänglich, mit Ausnahme der Fälle einer Resignation oder kanonischen Suspension, die auf Grund des von der zuständigen höheren kirchlichen Instanz (§ 2, c) durchgeführten kanonischen Verfahrens vorgenommen worden ist.

§ 81. Dem Eparchial-Archiërei liegt namentlich ob:

a) die Verwaltung der Eparchie in den Grenzen der kanonischen Bestimmungen und der durch diese Verfassung aufgestellten Normen,

b) die Nachsicht (Dispens) kanonischer Hindernisse, die Verhängung der Epitimie und über Antrag des geistlichen Eparchialgerichtes die Entscheidung über Scheidungen kirchlicher Trauungen pro foro ecclesiae,

c) die Erteilung der kanonischen Mission an die Religionslehrer,

d) die Sorge um die Reinerhaltung des orthodoxen Glaubens und seine eifrige Verkündigung,

e) die Aufsicht darüber, daß alle Mitglieder und alle Organe der Eparchie ihre Pflichten nach den kanonischen und kirchlichen Vorschriften musterhaft und gewissenhaft erfüllen,

f) die Versorgung der Kirchen und Klöster mit der hl. Myrrhe,

g) die Weihung der Kirchen, Klöster, Antiminsen und Friedhöfe,

h) die Vornahme aller Weihen und Einweihungen, die durch die hl. Kanons dem Archiërei vorbehalten sind,

ch) die Veröffentlichung von Hirtenbriefen,

i) die Visitation der Parochien, Protopresbyterate, Kirchen, kirchlichen Unterrichts- und Kulturanstalten und Klöster,

j) die Übernahme des für seine Bedürfnisse bestimmten Eparchialvermögens nach einem Inventare, dessen ordnungsmäßige Verwaltung mit Hilfe eines persönlichen Ökonomen und die Verantwortung für die Vollständigkeit und den guten Zustand dieses Vermögens gegenüber dem heiligen Synod der serbischen Kirche, unbeschadet den geltenden staatlichen Vorschriften,

k) die Vertretung der Eparchie vor den kirchlichen und staatlichen Behörden.

§ 82. Dem Eparchial-Archiërei kommen ferner sämtliche durch die hl. Kanons und das in der orthodoxen Kirche geltende Kirchenrecht festgesetzten Rechte und Pflichten zu, namentlich:

a) besitzt der Eparchial-Archiërei die gesamte Fülle der hierarchischen Regierung in den Angelegenheiten der Glaubenslehre, der Sittenlehre und der Sakramente und in bezug auf die hirtenamtliche Seelsorge;

b) regelt der Eparchial-Archiërei alle Bereiche des Lebens der Eparchie, resp. gibt in bezug auf sie seine Weisungen; seinen Vorschlägen für eine eventuelle Änderung administrativer Verfügungen gebührt das Vorrecht;

c) beaufsichtigt er den orthodoxen Religionsunterricht an den öffentlichen und privaten Schulen und Anstalten, und zwar unmittelbar sowie durch die unterstellten Eparchialorgane in den Grenzen der geltenden staatlichen Gesetze;

d) unterstehen ihm sämtliche kirchlichen Schulen und Anstalten in der Eparchie und stellt er über Vorschlag der zuständigen Sektion des Eparchialrates in den Grenzen der geltenden staatlichen Gesetze die Professoren, Lehrer und Funktionäre sämtlicher kirchlicher Schulen und Anstalten in der Eparchie an;

e) bestätigt und weiht er die Priester, Diakone und übrigen Geistlichen und bestätigt auch die übrigen Bediensteten der Kirchen;

f) untersagt er den ihm unterstehenden Geistlichen die Dienstausübung, und zwar auf die Dauer von 14 Tagen oder auf eine kürzere Zeit selbst, auf eine längere Zeit jedoch auf Grund eines Beschlusses des geistlichen Eparchialgerichtes;

g) verleiht er an verdiente Priester und die übrigen Mitglieder des Klerus sowie auch an Gläubige Auszeichnungen.

§ 83. Der Eparchial-Archiërei leitet die Eparchie gemeinsam mit den Eparchialorganen, welche sind:

a) die Eparchialversammlung,
b) der Eparchialrat,
c) das geistliche Eparchialgericht.

2. Die Eparchialversammlung.

§ 84. Die Eparchialversammlung bilden die Vertreter der Geistlichkeit und die Vertreter der Laien.

Die Eparchialversammlung zählt 45 gewählte Mitglieder (15 Priester, 30 Laien).

Wenn in der Eparchialversammlung weniger als 15 gewählte geistliche Mitglieder sein sollten (§ 87, Punkt 2), dann ist auch die Anzahl der gewählten Laienmitglieder entsprechend der Zahl dieser geistlichen Mitglieder im Verhältnis von zwei Dritteln zu einem Drittel festzusetzen.

Der Eparchial-Archiërei, die Mitglieder des Eparchialrates und die Bezirks-Protopresbyter sind kraft ihres Amtes Mitglieder der Eparchialversammlung.

§ 85. Die Mitglieder der Eparchialversammlung und ihre Ersatzmänner werden auf sechs Jahre gewählt; nach Ablauf dieser Frist können sie wiedergewählt werden.

§ 86. Die Laienmitglieder der Eparchialversammlung werden folgendermaßen gewählt:

1. Die Eparchie wird in eine bestimmte Anzahl von Wahlkreisen eingeteilt, von denen jeder wenigstens einen Vertreter in die Eparchialversammlung und einen Ersatzmann desselben, der an die erledigte Stelle tritt, wählt. Hierbei ist auf die politische Bezirkseinteilung und auf die Landesgrenzen Rücksicht zu nehmen. Die Zahl der Kreise und ihre Sprengel sowie auch die auf die einzelnen Kreise entfallende Anzahl von Mitgliedern der Eparchialversammlung bestimmt der Eparchialrat unter Beachtung des Grundsatzes, daß auf jeden Vertreter die möglichst gleiche Wählerzahl entfalle.

2. An diesen Wahlen hat sich die Geistlichkeit nicht zu beteiligen und die Wahlen finden an einem anderen Tage als die Wahlen der Vertreter der Geistlichkeit statt.

3. Für jeden Wahlkreis ernennt der Eparchialrat einen Wahlkommissär, der diese Wahlen leitet.

4. a) Zur festgesetzten Zeit versammelt sich in allen Parochien die Parochialversammlung, die die Wahl der Kandidaten für die Mitglieder und für die Er-

satzmänner der Eparchialversammlung durchführt; zuerst wählt sie aus ihrer Mitte eine Wahlkommission, bestehend aus zwei Beisitzern und zwei Sekretären, die der Vorsitzende der Kirchengemeinde leitet, sowie einen Vertrauensmann (siehe Abs. c);

b) jeder in die Wählerverzeichnisse der Kirchengemeinde eingetragene Wähler wählt sodann geheim mit Stimmzettel soviele Kandidaten, als Laienmitglieder und deren Ersatzmänner auf seinen Wahlkreis entfallen. Nach Beendigung der Abstimmung nimmt die Wahlkommission das Skrutinium vor, zählt die Stimmen und trägt sie in das Protokoll ein; der Vorsitzende gibt sodann das Wahlergebnis bekannt; als Kandidaten sind diejenigen gewählt, welche die größte Stimmenzahl erhalten haben; bei Stimmengleichheit entscheidet das Los;

c) hierauf wird das Protokoll geschlossen, das alle Kommissionsmitglieder unterschreiben und dem alle Stimmzettel beigelegt werden. Das Protokoll und alle Stimmzettel werden mit der Stampiglie des Ältestenkollegiums gesiegelt und dem von der Parochialversammlung gewählten Vertrauensmann übergeben, damit er sie dem Eparchialwahlkommissär im Zentrum des Wahlkreises abführe;

d) zur bestimmten Zeit versammeln sich alle Vertrauensmänner im Zentrum des Wahlkreises und wählen aus ihrer Mitte zwei Beisitzer und zwei Sekretäre, die unter Vorsitz des Eparchialkommissärs die Kreiswahlkommission bilden und das Skrutinium vornehmen;

e) ein Kommissionsmitglied entsiegelt die von den Vertrauensmännern aus den einzelnen Parochialversammlungen gebrachten Akten und gibt sie dem Vorsitzenden, der die Namen der Gewählten aus den beiliegenden Protokollen verliest;

f) die für die verschiedenen Kandidaten abgegebenen Stimmen werden zusammengezählt, die Namen der Gewählten in ein neues Protokoll eingetragen und der Vorsitzende verkündet das Ergebnis der Wahlen und schließt das Protokoll ab;

g) der Eparchialwahlkommissär übergibt alle Wahlakten dem Eparchialrate, der sie prüft und den gewählten Mitgliedern der Eparchialversammlung die Beglaubigungsurkunden ausstellt. Gewählt sind diejenigen, welche die größte Stimmenzahl erhalten haben. Bei Stimmengleichheit entscheidet das Los.

5. Der Eparchialrat bestimmt, auf welche Weise die Wahlen dort durchzuführen sind, wo die Verhältnisse die persönliche Teilnahme an der Wahl nicht erlauben oder erschweren.

§ 87. Die Vertreter der Geistlichkeit in die Eparchialversammlung werden folgendermaßen gewählt:

Der Eparchialrat bestimmt den Tag, an dem sich alle Geistlichen im Sitze der Eparchie oder in einem anderen vom Eparchialrate bestimmten Orte versammeln. Die Wahl erfolgt dann analog wie die Wahl der Laienvertreter der Eparchialversammlung mit dem Unterschiede, daß jeder wahlberechtigte Geistliche auf den amtlichen Stimmzettel die Namen von fünfzehn Geistlichen als Mitgliedern und von fünfzehn Ersatzmännern aufschreibt, sofern die Zahl der Geistlichen in der Eparchie ausreicht. Gewählt sind diejenigen, welche die meisten Stimmen erhalten haben. Bei Stimmengleichheit entscheidet das Los. Die Wahl leitet der vom Eparchial-Archiërei hierfür bestellte Geistliche. Das Skrutinium nimmt der Eparchialrat vor, der den Gewählten die Beglaubigungsurkunden ausstellt.

Sofern die Anzahl der Geistlichen der Eparchie fünfzehn nicht übersteigen sollte, sind alle Geistlichen Mitglieder der Eparchialversammlung; sobald ihre Anzahl über fünfzehn steigt, finden Wahlen statt. Falls in der Eparchie nicht soviele Geistliche sind, daß aus ihnen auch die volle Anzahl von Ersatzmännern gewählt werden könne, treten die verbleibenden Geistlichen dem Alter nach ohne Wahl als Ersatzmänner ein. Insofern ein Geistlicher kraft seines Amtes Mitglied der Eparchialversammlung ist, wird er während dieser Zeit für diese Zahl von fünfzehn gewählten Mitgliedern nicht gezählt.

Geistliche Mitglieder der Eparchialversammlung können bloß solche Geistliche (Presbyter oder Diakone) sein, welche an der Arbeit in der Kirche tätigen Anteil nehmen, sei es in der Seelsorge, in der Schule, in der kirchlichen Administrative oder im Kloster, und auch solche Geistliche, welche in den zeitlichen oder dauernden Ruhestand, jedoch nicht aus Gründen von Kirchenstrafen, übergetreten sind.

§ 88. Die Laienmitglieder der Eparchialversammlung werden von allen vollberechtigten Mitgliedern der Kirchengemeinde gewählt. In die Eparchialversammlung können als Laienvertreter diejenigen vollberechtigten Mitglieder der Kirchengemeinde gewählt werden, die das 30. Lebensjahr erreicht haben.

§ 89. Die vorbereitenden Arbeiten für die Wahlen in die Eparchialversammlung verrichtet und die Durchführung der Wahlen besorgt der Eparchialrat.

Bei den Wahlen der ersten Eparchialversammlung besorgt diese Aufgabe der Synodalrat der böhmischen orthodoxen Religionsgemeinde in Prag.

§ 90. Die Eparchialversammlung wird von ihrem Vorsitzenden, dem Eparchial-Archiërei, und in dessen Ermangelung vom Vorsitzenden der Kirchensektion des Eparchialrates einberufen, und zwar 14 Tage zuvor mit Angabe der Tagesordnung. Die Eparchialversammlung tritt jedes zweite Jahr — nach Möglichkeit am dritten Sonntag nach Ostern — am Sitze der Eparchie oder in einem anderen Orte, den der Eparchialrat bestimmt, zu einer ordentlichen Sitzung zusammen. Die Eparchialversammlung wird auch zu einer außerordentlichen Sitzung einberufen, wenn das der Eparchialrat beschließt oder wenn es wenigstens zwanzig Mitglieder der Eparchialversammlung unter Angabe des Grundes verlangen.

§ 91. Zur festgesetzten Zeit eröffnet der Eparchial-Archiërei oder der Vorsitzende der Kirchensektion des Eparchialrates als Vorsitzender nach einem Gottesdienste mit einer feierlichen Rede die Eparchialversammlung, die aus ihrer Mitte auf die Dauer von sechs Jahren zwei Vorsitzendestellvertreter, zwei Sekretäre und zwei Verifikatoren wählt, womit sie konstituiert ist. Diese Konstituierung ist der staatlichen Kultusverwaltung anzuzeigen.

Die erste Eparchialversammlung beruft ein, eröffnet und leitet der Vorsitzende des Synodalrates der böhmischen orthodoxen Religionsgemeinde in Prag oder der Vorsitzende dieser Religionsgemeinde, wobei als Schriftführer und Verifikatoren die vom Synodalrate der böhmischen orthodoxen Religionsgemeinde in Prag vorher bestimmten Personen fungieren.

§ 92. Die konstituierte Eparchialversammlung gibt sich eine provisorische Geschäftsordnung. Die definitive Ordnung wird das Konzil der künftigen autokephalen orthodoxen Kirche in der Čechoslovakischen Republik festsetzen.

§ 93. Die Entscheidungen der Eparchialversammlung sind rechtsgültig, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder anwesend ist und die Mehrheit der Anwesenden für sie gestimmt hat. Der Vorsitzende besitzt das Stimmrecht wie jedes andere Mitglied der Eparchialversammlung. Bei Stimmengleichheit gilt der Antrag als gefallen.

Der Eparchial-Archiërei hat das Recht, Entscheidungen der Eparchialversammlung, die mit den Interessen der Kirche nicht übereinstimmen oder gegen die kanonischen Vorschriften der orthodoxen Kirche verstoßen, zu suspendieren und mit einer Erläuterung der Eparchialversammlung zur neuerlichen Verhandlung und Entscheidung zurückzustellen. Ist das Ergebnis der Abstimmung der Eparchialversammlung wieder dasselbe, so übersendet der Eparchial-Archiërei diesen Beschluß mit seinem Berichte der höheren Kircheninstanz, die über ihn endgültig entscheidet.

§ 94. Der Eparchialversammlung liegt namentlich ob:

1. die Sorge um die Erhaltung der Freiheit und der Rechte der Kirche im Sinne der staatlichen Gesetze;

2. die Prüfung der Berichte des Eparchialrates über den Zustand und die Entwicklung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Angelegenheiten und die Bestimmung der Aufgaben des Eparchialrates für die nächste Periode;

3. die Verhandlung der Anträge und Vorlagen des Eparchialrates und die Entscheidung über sie;

4. alle zur Hebung des kulturell-religiösen Niveaus der Geistlichkeit und der Laien erforderlichen Vorkehrungen und die Gründung der erforderlichen Korporationen und Anstalten;

5. die Wahrung der Zucht der kirchlichen Organe und der Gläubigen;

6. der Schutz und die Kontrolle des beweglichen und unbeweglichen Vermögens der Eparchie und die Sorge um das Gedeihen aller Eparchialinstitutionen und um die Mehrung ihrer Mittel;

7. die Entscheidung über die Verwaltung dieses Vermögens und die Überwachung, damit die Eparchialfonds nur zu den Zwecken verwendet werden, für die sie angelegt worden sind;

8. die Wahl der Mitglieder des Eparchialrates und der Protopresbyter und die Vorlage ihrer Wahl dem Eparchial-Archiërei zur Bestätigung;

9. die Wahl der Mitglieder des geistlichen Eparchialgerichtes und die Vorlage ihrer Wahl dem Eparchial-Archiërei zur Bestätigung;

10. die Wahl zweier Eparchialrevisoren, die nicht Mitglieder des Eparchialrates sind und der Eparchialversammlung unterstehen; ihre Wahl bestätigt der Eparchial-Archiërei;

11. die Sorge um die Mittel für die religiös-sittliche Erziehung der Schuljugend;

12. die Sorge um die Erziehung und Ausbildung fähiger Leute für die kirchlichen und kulturellen Dienste in der Eparchie durch Verleihung von Stipendien, außerordentlichen Unterstützungen usw.;

13. die Sorge um die Mittel zur Deckung der Eparchialausgaben;

14. die materielle Unterstützung der Armen der Kirchengemeinde;

15. die Ausschreibung und Vornahme von Geldsammlungen in der Eparchie für kirchliche, kulturelle und wohltätige Zwecke; insofern es sich um öffentliche Sammlungen handelt, sind die einschlägigen staatlichen Vorschriften zu beachten;

16. die Festsetzung der Eparchialsteuer zur Deckung der Eparchialerfordernisse und ihre Aufteilung auf die einzelnen Kirchengemeinden;

17. die Prüfung und Genehmigung der Rechnungen und Voranschläge der Eparchie und ihrer Unternehmungen;

18. die Festsetzung der Bezüge und Entlohnungen aus Eparchialmitteln für die Funktionäre und Bediensteten der Eparchialverwaltung;

19. die Sorge um die Versorgung der Witwen und Waisen nach allen Bediensteten der Eparchie;

20. die Verteilung von Belohnungen für wissenschaftliche Arbeiten, die das religiöse und kirchliche Leben betreffen;

21. die Erlassung von Regeln und Geschäftsordnungen für alle kirchlichen Institutionen und Unternehmungen in der Eparchie, insoweit dieses Recht nicht dem Eparchial-Archiërei und dem Eparchialrate vorbehalten ist;

22. die Entscheidung über das Vorgehen in allen administrativen Angelegenheiten der Eparchie;

23. die Beschlußfassung über ihr vom Eparchialrate vorgeschlagene Verfassungsänderungen; zur Abänderung der Grundbestimmungen ist eine Zweidrittelmehrheit der anwesenden Mitglieder erforderlich; die von der Eparchialversammlung rechtsgültig beschlossene und vom Eparchial-Archiërei genehmigte Verfassungsänderung wird dem hl. Synod und der staatlichen Kultusverwaltung zur endgültigen Genehmigung vorgelegt.

3. Der Eparchialrat.

§ 95. Der Eparchialrat ist das Vollzugsorgan der Eparchialversammlung und leitet alle kirchlichen administrativen und kulturellen Angelegenheiten der ganzen Eparchie.

§ 96. Vorsitzender des Eparchialrates ist der Eparchial-Archiërei; im Falle seiner Abwesenheit führt der Vorsitzende der Kirchensektion den Vorsitz.

§ 97. Der Eparchialrat hat zwölf Mitglieder und sechs Ersatzmänner, die von der Eparchialversammlung aus den Reihen der Geistlichkeit und der Laien gewählt werden; die Geistlichen sind mit einem Drittel und die Laienmitglieder mit zwei Dritteln vertreten.

§ 98. Der Eparchialrat besitzt drei Sektionen:

a) die Kirchensektion,

b) die Kultursektion und

c) die Wirtschaftssektion.

Jede Sektion hat vier Mitglieder. Mitglieder der Kirchensektion können nur Priester sein.

§ 99. Die Mitglieder des Eparchialrates werden auf die Dauer von sechs Jahren gewählt; nach Ablauf dieser Frist können sie jedoch wiedergewählt werden.

Alle Mitglieder des Eparchialrates müssen der staatlichen Kultusverwaltung angezeigt werden, die über ihre Bestätigung entscheidet.

§ 100. Den staatlich bestätigten Mitgliedern des Eparchialrates erteilt der Eparchial-Archiërei die kirchliche Bestätigung und stellt ihnen darüber die Dekrete aus. Nach seiner Bestätigung tritt der neugewählte Eparchialrat das Amt an. Bis dahin amtiert der alte Eparchialrat.

§ 101. Die Entscheidungen des Eparchialrates sind rechtsgültig, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder in der Sitzung anwesend war und bei der Abstimmung Stimmenmehrheit der Anwesenden erreicht wurde. Im Falle einer unentschiedenen Abstimmung entscheidet der Vorsitzende.

Alle Entscheidungen des Eparchialrates mit Ausnahme derjenigen, deren endgültige Entscheidung der Eparchialversammlung überlassen ist, werden sobald sie vom Archiërei genehmigt worden sind, unverzüglich durchgeführt.

§ 102. Der Eparchialrat hat die folgenden Priester-Beamten:

1. den Eparchialsekretär, der die Kanzlei des Eparchialrates leitet und als Schriftführer mit beratender Stimme an den Plenarsitzungen des Eparchialrates und auch an den Sitzungen der Sektionen des Eparchialrates teilnimmt;

2. den Archivar, der das Archiv des Eparchialrates und aller seiner Sektionen verwaltet und namentlich die Aufbewahrung der Matrikelduplikate der ganzen Eparchie in Evidenz hält; Archivar kann auch ein Protodiakon sein;

3. je einen Referenten in jeder Sektion des Eparchialrates, die an den Sitzungen ihrer Sektion und an den Plenarsitzungen des Eparchialrates mit beratender Stimme teilnehmen. Der Referent der Wirtschaftssektion ist gleichzeitig Kassier des Eparchialrates.

Außerdem kann der Eparchialrat nach Bedarf Kanzleihilfskräfte aufnehmen und auch Fachberater berufen.

§ 103. Die Sektionen des Eparchialrates werden bei der ersten Sitzung des Eparchialrates konstituiert. Jede Sektion wählt aus ihrer Mitte den Vorsitzenden, den der Eparchial-Archiërei bestätigt. Die Sektionssitzungen sind bei Anwesenheit von zwei stimmberechtigten Sektionsmitgliedern außer dem Vorsitzenden beschlußfähig. Bei Stimmengleichheit entscheidet der Vorsitzende.

Die Beschlüsse jeder Sektion müssen dem Eparchial-Archiërei zur Bestätigung vorgelegt werden.

§ 104. Rechte und Pflichten der Sektionen des Eparchialrates.

a) Die Kirchensektion:

1. wacht darüber, daß die kirchlichen Dienste gemäß der Ordnung und Lehre der orthodoxen Kirche verrichtet werden;

2. erledigt die Angelegenheiten der priesterlichen Funktionen, der Kirchenordnung, des kirchlichen Gesanges und Gottesdienstes überhaupt;

3. wacht darüber, daß die Priester, kirchlichen Funktionäre und Bediensteten sowie auch die Gläubigen ein ehrbares und frommes Leben führen;

4. sorgt dafür, daß die Kirchen nach den kanonischen Bestimmungen und im Stile der orthodoxen Kirche gebaut und mit allen erforderlichen Gegenständen und Büchern versehen werden;

5. wacht darüber, daß die Protopresbyter und alle Parochialorgane die durch diese Verfassung festgesetzten Aufgaben erfüllen;

6. schlägt die Theologen zur Weihe und zur Beförderung vor und beantragt die Versetzung von Priestern, Diakonen und sonstigen kirchlichen Bediensteten auf andere Stellen;

7. führt die Disziplinaruntersuchung gegen Geistliche und das übrige Kirchenpersonal und legt das Untersuchungsergebnis dem geistlichen Eparchialgerichte zur Entscheidung vor;

8. ernennt die Kommissionen für die Befähigungsprüfungen zur kirchlichen Beschäftigung;

9. sucht Mittel zur Verhinderung und Ausrottung von Lastern, Unsittlichkeiten und der Häresie unter den Priestern und Gläubigen;

10. bestellt die provisorischen Seelsorger (Administratoren) und provisorischen Hilfsgeistlichen überall dort, wo das die Verhältnisse erfordern;

11. übernimmt nach dem Tode des Eparchial-Archiërei die geistliche Verwaltung der Eparchie.

12. wacht darüber, daß die öffentlichen Kirchenmatrikeln über die Geburten, Trauungen und Todesfälle sowie auch die übrigen kirchlichen Aufzeichnungen in Übereinstimmung mit den bestehenden kirchlichen und staatlichen gesetzlichen Vorschriften geführt werden;

13. erteilt Priestern längere als achttägige Urlaube.

b) Die Kultursektion:

1. unterstützt moralisch und materiell die kirchlichen Lehranstalten und die an ihnen lernende Jugend;

2. gibt zur Hebung der Bildung und Kultur im Volke Bücher, Zeitschriften und andere Publikationen heraus;

3. gründet und erhält Sonntags-, Abend- und andere Schulen und Kurse für den Unterricht der Jugend und Erwachsener;

4. gründet und erhält Lesehallen und verschiedene nützliche Vereinigungen;

5. die Kultursektion arbeitet gemäß den von der Eparchialversammlung festgesetzten Instruktionen und Richtlinien und im Einklange mit den staatlichen Schulgesetzen und -ordnungen. Diese Sektion erstattet der Eparchialversammlung über den Stand der kirchlichen Schulen eingehend Bericht.

c) Die Wirtschaftssektion:

1. verwaltet das bewegliche und unbewegliche Vermögen der Eparchie, hält alle Eparchialkostbarkeiten, das Museum und überhaupt das gesamte Kircheninventar sowie auch alle Eparchialfundationen gut instand, sorgt für ihre Mehrung und erstattet diesbezügliche Vorschläge an die Eparchialversammlung;

2. führt sorgfältig ein genaues Inventar über das gesamte Vermögen der Eparchie und der Kirchengemeinden;

3. stellt die Bilanzen und Voranschläge über Einnahmen und Ausgaben der

ganzen Eparchie zusammen und legt sie der Plenarversammlung des Eparchialrates vor, die sie nach Überprüfung der Eparchialversammlung zur Genehmigung vorlegt;

4. legt der Eparchialversammlung Vorschläge zur Erlangung der zur Bestreitung der Eparchialbedürfnisse notwendigen Mittel zur Prüfung und Entscheidung vor;

5. verwaltet und leitet die Eparchialkasse, die Liquidatur und die übrigen Ämter, die der Eparchialrat für die Verwaltung des Eparchialvermögens und der Eparchialfonds errichtet;

6. das Bargeld, soweit es nicht angelegt werden konnte, und die Wertpapiere sowie auch die Dokumente und Urkunden, die sich auf die Eparchialrealitäten beziehen, werden in einer Kasse mit zwei Schlüsseln aufbewahrt, von denen einen der Kassier und den anderen eine von der Plenarversammlung des Eparchialrates aus seiner Mitte bestimmte Person hat;

7. für alle dem Eparchialvermögen aus einer Nachlässigkeit oder Unvorsichtigkeit der Wirtschaftssektion entstandenen Verluste ist der Schuldige verantwortlich; falls dieser nicht gefunden wird, sind alle Mitglieder der Sektion solidarisch verantwortlich;

8. Bargelder müssen in einem Geldinstitute vinkuliert eingelegt werden. Jede Geld-, Valuten- und Börsenspekulation mit ihnen ist streng untersagt.

d) Das Plenum des Eparchialrates:

1. entscheidet über die an den Eparchialrat gestellten allgemeinen grundsätzlichen Anträge, sofern sie nicht kanonischer Natur sind; über die übrigen Anträge nur insofern, als sie nicht den einzelnen Sektionen vorbehalten sind;

2. veranlaßt alles Erforderliche für die Wahlen der Mitglieder in die Eparchialversammlung und den Eparchialrat;

3. teilt die Eparchie in Wahlkreise ein;

4. teilt die Eparchie in administrative Einheiten, d. i. Kirchengemeinden und Protopresbyterate ein;

5. genehmigt die Wahlen der Geistlichen auf systemisierten Stellen, zeigt sie der staatlichen Kultusverwaltung an und legt sie dem Eparchial-Archiërei zur Bestätigung vor (§§ 57 und 58);

6. legt der Eparchialversammlung Berichte, Anträge und die Geschäftsordnungen vor;

7. wählt den Eparchialsekretär, den Archivar und die Referenten der einzelnen Sektionen, zeigt ihre Wahl der staatlichen Kultusverwaltung an und legt sie dem Eparchial-Archiërei zur Bestätigung vor;

8. schlägt über Antrag der Kirchensektion die Direktoren und Professoren der theologischen Anstalten sowie auch die Religionslehrer an den öffentlichen und privaten Schulen vor und ernennt über Antrag der Kultursektion die Direktoren und Lehrer der kirchlichen Schulen sowie auch die Kuratoren dieser Schulen;

9. entscheidet über die gegen die Entscheidungen der Parochialversammlungen und der Protopresbyter eingebrachten Berufungen;

10. schreibt die Konkurse für die erledigten Stellen in der Eparchialverwaltung und in den Parochien aus und erstattet den berechtigten Wahlkorporationen geeignete Vorschläge;

11. sorgt dafür, daß sich die theologischen Schulen gut entwickeln;

12. organisiert die Eparchialkanzlei;

13. erstattet Anträge wegen Ankaufes, Verkaufes und Belastung des unbeweglichen Kirchenvermögens;

14. bestätigt und löst die Ältestenkollegien auf und ernennt die provisorischen Kommissionen zur Erledigung der Angelegenheiten in den Parochien in den Grenzen des § 50;

15. entscheidet über die vom Archiërei oder von den einzelnen Sektionen

vorgelegten Angelegenheiten gemischten Charakters und entscheidet die Streitigkeiten, die in den Sektionen oder zwischen den Sektionen untereinander entstanden sind;

16. erledigt die ihm von der Eparchialversammlung oder von der höheren Kirchenverwaltung zugewiesenen Angelegenheiten im Sinne der betreffenden Aufträge;

17. errichtet verschiedene Fonds, wählt die Ausschüsse für ihre Verwaltung und gibt ihnen genaue Instruktionen, resp. Geschäftsordnungen vorbehaltlich der Genehmigung des Eparchial-Archiërei;

18. errichtet für die Verwaltung dieser Fonds und des Eparchialvermögens überhaupt die Eparchialzentralkasse, die Liquidatur und die notwendigen Ämter;

19. veröffentlicht die Beschlüsse der Eparchialversammlung;

20. bereitet die Wahlen in die verschiedenen Versammlungen und Kirchenorgane in der Eparchie vor;

21. benachrichtigt vom Tode des Archiërei den hl. Synod und die staatlichen Behörden und sorgt dafür, daß der verwaiste Stuhl des Eparchial-Archiërei ehestens besetzt werde;

22. legt der Eparchialversammlung die durchgeführte Einteilung der Eparchie in Parochien und Protopresbyterate zur nachträglichen Bestätigung vor;

23. errichtet verschiedene Arbeitskommissionen, grenzt deren Wirkungskreis ab und erläßt die Geschäftsordnungen für sie;

24. bewilligt eine außerordentliche Kirchensteuer für die örtlichen Bedürfnisse der betreffenden Kirchengemeinde (§ 22, Punkt 6).

§ 105. Der Eparchialrat hält regelmäßig einmal jedes Vierteljahr eine Sitzung ab, außerdem außerordentliche Sitzungen, wann immer das der Vorsitzende notwendig findet, oder wenn dies wenigstens sechs Mitglieder unter Angabe des Grundes verlangen; die Einberufung obliegt dem Vorsitzenden.

Die Sektionen des Eparchialrates versammeln sich nach Bedarf; ihre Einberufung obliegt dem Vorsitzenden der betreffenden Sektion.

§ 106. Jede Sektion des Eparchialrates erledigt die in ihre Kompetenz fallenden Angelegenheiten unabhängig von den anderen Sektionen und unter der gemeinsamen Bezeichnung „Eparchialrat".

Die Kanzlei ist für alle Sektionen gemeinsam.

Das Plenum des Eparchialrates bestimmt für sich, seine Sektionen und für die Kanzlei die Geschäftsordnung, die dem Eparchial-Archiërei zur Genehmigung vorzulegen ist.

4. Das geistliche Eparchialgericht.

§ 107. Über die Übertretungen der kanonischen Vorschriften urteilt das geistliche Eparchialgericht, das aus drei Priestern als Mitgliedern und drei Priestern als Ersatzmännern besteht, die von der Eparchialversammlung auf sechs Jahre gewählt und vom Eparchial-Archiërei bestätigt werden.

Die Grundlage des gerichtlichen Verfahrens bilden die Regeln der von der orthodoxen Kirche anerkannten ökumenischen und Provinzialkonzile und das orthodoxe Kirchenrecht.

Die provisorische Geschäftsordnung des geistlichen Eparchialgerichtes erläßt der Eparchial-Archiërei mit Genehmigung des hl. Synod der serbischen orthodoxen Kirche. Die definitive Geschäftsordnung wird der hl. Synod der künftigen autokephalen orthodoxen Kirche in der Čechoslovakischen Republik erlassen.

VIERTER TEIL.

Schlußbestimmungen.

1. Von den Kirchen.

§ 108. In der böhmischen orthodoxen Eparchie kann es folgende Arten von Kirchen geben: a) Parochial- und Filialkirchen, b) Friedhofs-, c) Fundations-,

d) Privat-, e) isolierte Kirchen, f) Paraklisen, g) Kathedral-, h) Kloster-, ch) ausländische Kirchen.

§ 109. Die Parochialkirche gehört der Parochie. Wenn eine Parochie mehrere Kirchen besitzt, so bezeichnet der Archiërei eine als Hauptkirche; die übrigen sind Filialkirchen. Die Sorge für die Führung und Aufbewahrung der Matrikeln und sonstigen durch die staatlichen Vorschriften vorgeschriebenen amtlichen Aufzeichnungen (§ 51) liegt dem an der Hauptkirche angestellten Seelsorger ob.

Die Friedhofskirchen gehören als Filialkirchen zur Parochialkirche der betreffenden Kirchengemeinde.

Im Sitze der Eparchie bezeichnet der Archiërei eine Kirche als Kathedralkirche.

§ 110. Die auf Grund von Schenkungen und Fundationen gegründeten Fundationskirchen werden nach den Fundationsakten verwaltet; sie fallen jedoch in den Wirkungskreis des Eparchial-Archiërei.

§ 111. Privatkirchen sind solche, die Privatpersonen bücherlich zugeschrieben sind. Kirchen, die Klöstern bücherlich zugeschrieben sind, sind Klosterkirchen.

§ 112. Wenn irgendeine orthodoxe Fundations- oder Kulturinstitution, die eine eigene Kirche hatte, erlischt, so geht diese ihre Kirche in das Eigentum der Eparchie über.

§ 113. Jede Kirche geht sofort, nachdem sie geweiht worden ist, samt dem betreffenden Grundstücke in das Dispositionsrecht der Eparchie über und unterliegt den Bestimmungen dieser Verfassung, wobei eventuell die Fundationsakte in Betracht gezogen werden. Letztwillige Verfügungen haben, insofern sie hinsichtlich des Dispositionsrechtes über die Kirchen eine andere Bestimmung treffen, keine Gültigkeit.

§ 114. Die isolierten Kirchen, das sind solche, die an einem unbewohnten Orte stehen, sind Eigentum der Eparchie.

§ 115. Paraklisen (Hauskapellen) außerhalb der Residenz des Archiërei kann es auch geben:

a) bei Anstalten jeder Art;

b) in Privatwohnungen (Bethäuser).

Sie stehen in der Verwaltung der Korporation, die sie benützt, aber auch sie unterstehen dem Wirkungskreise des Eparchial-Archiërei.

Die Priester für solche Kirchen bestellt stets der Eparchial-Archiërei über begründeten Antrag des Eparchialrates.

§ 116. Unter ausländischen Kirchen im Sinne dieser Verfassung werden Kirchen verstanden, die von ausländischen orthodoxen Kirchen im Sprengel der böhmischen Eparchie zu verschiedenen Zwecken, jedoch nicht als Parochialkirchen errichtet sind (in Badeorten, bei Gesandtschaften, Konsulaten u. dgl.). — Die Verwaltung dieser Kirchen wird im Einvernehmen zwischen dem Archiërei der böhmischen Eparchie und den zuständigen Faktoren der betreffenden ausländischen Kirchen geregelt werden.

§ 117. Alle Kategorien von Kirchen können nur mit Bewilligung und Einsegnung des Eparchial-Archiërei neu gebaut und umgebaut werden. Die geheiligten und gottesdienstlichen Gegenstände aus entweihten Kirchen dürfen nicht anders verwendet werden, als wie der Eparchial-Archiërei bestimmt.

2. Von den Inkompatibilitäten.

§ 118. In der böhmischen orthodoxen Eparchie kann niemand gleichzeitig

a) Mitglied des Eparchialrates und des geistlichen Eparchialgerichtes,

b) Protopresbyter und Mitglied des geistlichen Eparchialgerichtes sein.

Mitglieder eines und desselben Organes, wie des Ältestenkollegiums, des

Eparchialrates, des geistlichen Eparchialgerichtes, können diejenigen nicht sein, die miteinander bis zum 4. Grade blutsverwandt oder bis zum 2. Grade verschwägert sind.

§ 119. Kein Mitglied irgendeiner kirchlichen Korporation darf an der Entscheidung teilnehmen:

a) in eigenen und solchen Angelegenheiten, die ihm einen Gewinn oder Verlust bringen können;

b) in Angelegenheiten seiner Blutsverwandten bis zum 4. Grade oder der mit ihm bis zum 2. Grade verschwägerten Personen;

c) in Angelegenheiten seiner Adoptiveltern oder Adoptivkinder sowie in den Angelegenheiten, mit deren Kuratel er betraut ist;

d) in den Angelegenheiten, bei denen er als Zeuge, Sachverständiger oder Untersuchungsorgan fungiert hat;

e) in den Angelegenheiten, an deren Entscheidung er schon einmal in den unteren Instanzen Anteil gehabt hat.

3. Allgemeines.

§ 120. Den Eparchialrat repräsentiert vor der Öffentlichkeit und vor den Behörden der Eparchial-Archiërei gemeinsam mit den Vorsitzenden der Sektionen des Eparchialrates;

die Seelsorge — der betreffende Seelsorger;

die Bezirks-Protopresbyteratsverwaltung — der zuständige Protopresbyter;

die Kirchengemeinde — ihr Vorsitzender oder der amtierende Vorsitzendestellvertreter.

§ 121. Die Amtssprache der Eparchie ist die čechoslovakische Sprache, Gottesdienstsprache die čechoslovakische und die kirchenslavische Sprache.

§ 122. Der Eparchial-Archiërei, die Mitglieder des Eparchialrates, die Protopresbyter, die Seelsorger (Pfarrer und Administratoren), die Vorsteher der Klöster und ihre Vertreter sowie auch die Vorsitzenden und Vorsitzendenstellvertreter der Ältestenkollegien müssen Staatsbürger der Čechoslovakischen Republik und in politischer und sittlicher Hinsicht unbescholten sein.

§ 123. Die Kirchengemeinden, die Klöster und die Eparchie sind juristische Personen und können in dieser Eigenschaft bewegliches und unbewegliches Vermögen erwerben.

§ 124. Insoweit diese Verfassung keine besonderen Bestimmungen enthält, gelten die allgemein gültigen kanonischen Gesetze und die staatlichen Gesetze.

§ 125. Die Bestimmungen dieser Verfassung beeinträchtigen in keiner Weise die Hoheitsrechte des Staates und die Vorschriften des Staatsrechtes.

(Amtsblatt des vormaligen čechoslovakischen Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur 1939, Heft 1, 15 ff.)

*

Im Gebiet des ehemaligen čechoslovakischen Staatswesens gab es drei voneinander unabhängige orthodoxe Kirchengemeinschaften, die nach ihrem zahlenmäßigen Mitgliederbestande in nachstehender Reihenfolge aufzuzählen sind:

1. Die orthodoxe Eparchie Munkács-Eperies mit etwa 61 000 Gläubigen. Dies sind die orthodoxen Ukrainer (Ruthenen) in Karpathoruthenien. Dieses ehemals ungarische Staatsgebiet war nach dem Weltkriege an die Čechoslovakei gekommen, gehört aber heute nach Auflösung des čechoslovakischen Staatswesens staatlich wieder zu Ungarn, kirchlich zum serbischen Patriarchat in Belgrad. Dieses Kirchengebiet scheidet im Zusammenhang unserer Betrachtungen somit aus.

2. Die orthodoxe Diözese von Böhmen und Mähren unter Bischof Gorazd (Mathias Pavlik) mit dem Sitz der bischöflichen Kanzlei, Prag II, Resselgasse 9,

und etwa 25 000 Gläubigen. 11 Kirchengemeinden in Prag, Tabor, Brünn, Kanitz, Trebisch, Olmütz, Prerau, Stefanau bei Olmütz, Chudwein, Rzimitz, Wilimau. Diese Diözese untersteht dem serbischen Patriarchat in Belgrad. Ihr Statut ist vorstehend veröffentlicht. Nach Mitteilung des čechischen Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur wurde dieser čechisch-orthodoxen Eparchie im Rechnungsjahr 1939 als Staatszuschuß ein Betrag von 80 000 Kronen für den administrativen Bedarf der Eparchie und ein Betrag von 48 000 Kronen zur Deckung der mit der Ausübung der Funktion eines Bischofs verbundenen Auslagen gezahlt. Zeitschrift: „Vestnik České Pravoslavné Eparchie".

3. Die čechoslovakisch-orthodoxe Gemeinde, jetzt sogenannte griechisch-orthodoxe Kirche im Protektorat Böhmen und Mähren, unter Erzbischof Savatij (Anton Vrabec), bischöfliche Kanzlei, Prag XII, Cp 612, jurisdiktionell dem ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel unterstellt. Diese zu der Kirche des Bischofs Gorazd in jahrelangem Streit stehende, zahlenmäßig kleine čechisch-orthodoxe Kirchengruppe (Gemeinden in Prag, Podebrad, Brünn, Proßnitz) hat eine staatliche Anerkennung bisher nicht gefunden. Sie ist gegenwärtig um eine Neuordnung ihrer Statuten bemüht. Beide čechisch-orthodoxen Kirchenkörperschaften im Protektorat Böhmen und Mähren sind in Verbindung mit der orthodoxen Diözese von Deutschland unter Erzbischof Seraphim getreten, worüber Näheres noch verlautbart werden wird.

Vgl. zum Ganzen: *Rudolf Urban*, Die orthodoxe Kirche des Ostens in der Čechoslovakei, in Kyrios; *ders.:* Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslovakei, Leipzig 1938; *Grigoric*, Pravoslavná Cirkev ne státě Ceskoslovenkem, 2. Aufl., Prag 1928.

10. Die autokephale östlich-orthodoxe Kirche im General-Gouvernement.

Die östlich-orthodoxe Kirche im ehemaligen Polen, Nachfolgekirche der alten russisch-orthodoxen Kirche, lebte zuletzt nach dem Dekret des letzten Staatspräsidenten über das Verhältnis des Polnischen Staates zur autokephalen orthodoxen Kirche in Polen vom 18. 11. 1938, GS. 1938, Nr. 88, Art. 597 (85 Artikel), sowie dem Inneren Statut, GS. 1938, Nr. 103, Art. 679. Sie umfaßte zuletzt (1939) 4,2 Millionen Gläubige, d. h. 16,8 % der Gesamtbevölkerung des ehemaligen polnischen Staatswesens. Es waren dies meist Ukrainer, Weißruthenen, Großrussen, dazu Polen und Čechen. Die autokephale orthodoxe Kirche in Polen, deren Autokephalie bisher von der Bischofssynode der russisch-orthodoxen Kirche des Auslandes in Belgrad zwar nicht de iure, wohl aber de facto anerkannt, auch von dem ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel bestätigt wurde, bildete einen Metropolitanbezirk und wurde territorial in fünf Diözesen (Wolhynien mit dem Bischofssitz Krzemeniec, Polesien mit dem Bischofssitz in Luck, die Diözese Grodno, die Diözese Wilna, die Erzdiözese Warschau-Cholm) eingeteilt. Der Metropolit war gleichzeitig Erzbischof der Diözese Warschau-Cholm. Die orthodoxe Kirche der altrussischen Gebietsteile, die heute wieder zur UdSSR. gehören (Westweißruthenien und Westukraine 13 Millionen Menschen auf 196 000 qkm; verfassungsmäßige Eingliederung durch den Obersten Sowjet in Moskau vom 1./2. 11. 1939), umfaßte in den Diözesen Wolhynien, Polesien, Grodno, Wilna von den rund 4,2 Millionen Orthodoxen etwa 3 900 000, während zu Deutschland gekommen sind die orthodoxe Erzdiözese Warschau-Cholm mit der Kirchenverwaltung und rund 300 000 Gläubigen unter den etwa 12 Millionen Einwohnern des Generalgouvernements. Diese autokephale orthodoxe Kirche im Generalgouvernement ist, da sie die Nachfolgerin der autokephalen orthodoxen Kirche des ehemals polnischen Staatswesens ist, keiner anderen orthodoxen Bischofssynode unterstellt, auch nicht etwa der Bischofssynode in (Sremski-Karlowczi) Belgrad. Die

Autokephalie der Kirche ist vielmehr aufrechterhalten. Der Metropolit Erzbischof Dionysios von Warschau verzichtete durch Schreiben vom 23. Dezember 1939 zugunsten von Erzbischof Seraphim auf die Kirchenregierung. Dieses Schreiben hatte folgenden Wortlaut:

> „Der Zerfall des unabhängigen polnischen Staates, mit dessen Existenz das Bestehen einer unabhängigen autokephalen orthodoxen Kirche in Polen verbunden war, nimmt dieser Kirche die Möglichkeit einer weiteren autokephalen Existenz (?). Die neue Staatsordnung, die auf dem ehemaligen polnischen Territorium geschaffen ist, das jetzt zum Gebiet der deutschen Reichsinteressen gehört, fordert die Notwendigkeit der Vereinigung der ehemaligen autokephalen orthodoxen Kirche in Polen mit der kirchlichen Organisation, die von Euerer Eminenz vertreten wird. Infolgedessen bitte ich Euere Eminenz, in kürzester Zeit nach Warschau zu kommen, um die Verwaltung des Teils der ehemaligen autokephalen Kirche in Polen, welcher sich im Gebiet der deutschen Reichsinteressen befindet, zu übernehmen. In Verbindung mit den oben angeführten Gründen teile ich Ihnen mit, daß ich vom Tage der Übernahme der Kirchenverwaltung auf die weitere Führung der oben genannten Kirche verzichte."

Erzbischof Seraphim kam dem nach. Der Generalgouverneur erließ mit Datum vom 21./15. Mai 1940 ein Statut über die vorläufige Kirchenverwaltung im Distrikt Lublin, innerhalb dessen Grenzen die Mehrzahl der 300 000 orthodoxen Einwohner des Generalgouvernements (etwa 250 000 Personen) leben. § 1 dieses Statuts bestimmte, daß die östlich-orthodoxen Pfarrer im Distrikt Lublin von dem orthodoxen Erzbischof von Berlin und Deutschland als Verweser der autokephalen östlich-orthodoxen Kirche im Gebiet des Generalgouvernements verwaltet werden. Gemäß diesem Statut wurde die Kirche im Generalgouvernement bis Anfang Oktober 1940 durch Erzbischof Seraphim regiert. Erzbischof Seraphim verwandte viel Mühe auf die kirchliche Verwaltung, die unter den außerordentlichen Umständen, in denen sie wahrzunehmen war, als besonders schwierig bezeichnet werden mußte. Von seiten der ukrainischen orthodoxen Bevölkerung im Generalgouvernement wurde jedoch angesichts der zwischen den Ukrainern und den Russen seit altersher bestehenden volkstumsmäßigen Unterschiede und Spannungen dem Erzbischof Seraphim, den man trotz seines deutschen Volkstums als „russisch eingestellt" ansah, mangelndes Geschick in Behandlung der ukrainischen Fragen und Interessen vorgeworfen. Die Einzelheiten dieser Epoche sind Gegenstand verschiedener interessanter Denkschriften gewesen. Diese Umstände führten dazu, daß der Metropolit Dionysios in einem weiteren Schreiben vom 19. 2. 1940 an Erzbischof Seraphim die Rückgabe der Kirchenleitung in seine Hände verlangte. Die ukrainische Bevölkerung des Generalgouvernements unterstützte diesen Antrag, weniger aus Sympathie für die Person des Metropoliten Dionysios als vielmehr deshalb, weil sich gleichzeitig Gelegenheit zur Verfolgung verschiedener anderer, den Ukrainern am Herzen liegender Fragen ergab. Metropolit Dionysios behauptete, seine Abdankung sei nicht freiwillig gewesen, auch Erzbischof Seraphim wollte nur bei einhelliger Zustimmung des Kirchenvolkes an der Spitze der Kirche im Generalgouvernement verbleiben. So konnte, obwohl die kirchlichen Kanones sowohl die Abdankung wie die Rücknahme einer einmal ausgesprochenen Renuntiation verbieten, gewissermaßen durch Einigung der Kirchenoberen und mit Zustimmung der zuständigen Staatsgewalt (des Generalgouverneurs) die Kirchengewalt in die Hände des Metropoliten Dionysios zurückgelegt werden (23. 9. 1940). Seitdem verwaltet Metropolit Dionysios die orthodoxe Kirche im Generalgouvernement, Erzbischof Seraphim die orthodoxe Kirche des Reiches.

Im polnischen Staat war die ukrainische Minderheit jahrelang weitgehender Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt bis hinein in den kulturellen Sektor

und in die Organisation und das Leben der Kirche selbst. Es gab keine ukrainischen Schulen, die ukrainischen Vereinigungen waren aufgelöst, das ukrainische Kirchenland wurde weitgehend enteignet, die Kirchengebäude zerstört, die kirchliche Verwaltung weitestgehend polonisiert. Alles das hat sich in der kurzen Zeit, die die deutsche Herrschaft erst andauert, bereits von Grund auf geändert. Die deutsche Verwaltung im Generalgouvernement hat im Rahmen des möglichen den Ukrainern eine weitgehende und großzügige kulturelle und verwaltungsmäßige Selbständigkeit eingeräumt. Soweit die ukrainische Bevölkerung den grundsätzlichen Richtlinien der deutschen Regierung nachkommt, hat sie allenthalben ein offenes Verständnis für ihre Nöte gefunden. Das tritt gerade auf dem kulturellen und kirchlichen Sektor besonders in Erscheinung. Die Kirchenverfassung der orthodoxen Kirche im Generalgouvernement ist wiederhergestellt, das gottesdienstliche Leben allenthalben wieder in Gang gebracht worden. Die autokephale orthodoxe Kirche im Generalgouvernement zerfällt heute in drei Diözesen. An der Spitze der Warschauer Diözese steht der Erzbischof Dionysios, der gleichzeitig als Metropolit das Oberhaupt der Gesamtkirche ist. Die beiden anderen Diözesen sind die von Cholm und Podlachien mit Erzbischof Hilarion (Ohienko) und die Diözese Krakau-Lemkenland unter Bischof Palladius. Symbolisch für die Wiedererrichtung der Kirchenverfassung ist die Rückgabe der Kathedrale in Cholm an die ukrainische orthodoxe Bevölkerung des Generalgouvernements.

Die Kathedrale in Cholm ist die größte und wertvollste Kirche der ukrainischen orthodoxen Bevölkerung in den Gebieten Cholm und Podlachien, seit altersher das Nationalheiligtum des Landes. Weithin sichtbar erhebt sich aus der Ebene östlich von Lublin zwischen Weichsel und Bug der Kegel des Cholmer Berges, der die Kathedrale trägt. Die Türme der Kirche beherrschen das Bild der Landschaft. Ein Hauptheiligtum des Gotteshauses ist ein altertümliches wundertätiges Bild der Gottesmutter. Der Bau der Kathedrale wird auf die Regierungszeit des hl. Fürsten Vladimir von Kiev zurückgeführt. Die Kirche ist mehrfach durch Feuersbrunst zerstört und umgebaut worden. Im Jahre 1596 hat der Cholmer Bischof Zbyrunjskyj auf dem Konzil zu Brest die Union mit der römisch-katholischen Kirche angenommen. Seit dieser Zeit wurde die Kathedrale für griechisch-katholische (unierte) Gottesdienste benutzt, was erst 1875 in der Regierungszeit Kaiser Alexanders II. von Rußland rückgängig gemacht wurde. Nach dem Weltkriege hat die polnische Regierung erneut ihre Polonisierungs- und Rekatholisierungsbestrebungen aufgenommen und die Kathedrale in Cholm wiederum der ukrainischen Bevölkerung und dem orthodoxen Gottesdienst entzogen. Dieses Unrecht ist nach der Vernichtung des ehemaligen polnischen Staatswesens durch die siegreichen deutschen Truppen im September 1939 wieder gutgemacht worden. Am Vorabend des Geburtstages des Führers des Großdeutschen Reiches, Adolf Hitler, am 19. April 1940 hat der Generalgouverneur für die besetzten polnischen Gebiete, Reichsminister Dr. Frank, auf der Krakauer Burg die altertümliche Cholmer Kathedrale wiederum in die Hände der orthodoxen ukrainischen Bevölkerung des Landes zurückgegeben. Die feierliche Übernahme der Kathedrale durch die orthodoxe ukrainische Geistlichkeit hat dann am 19. Mai 1940 stattgefunden.



Zur Geschichte des baltischen Deutschtums:

Kirche und nationale Frage in Livland während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Der Pastor und Generalsuperintendent Ferdinand Walter und seine Zeit.

Von Dr. Heinrich Thimme. Gr.-8°, IV und 144 Seiten. Kartoniert 5,80 RM.

Die lettisch-literärische Gesellschaft und das Lettentum

Von Dr. Jürgen von Hehn. Gr.-8°, VIII u. 160 Seiten. Kartoniert 6.20 RM.

Volkstum und ständische Ordnung in Livland

Die Tätigkeit des Generalsuperintendenten Sonntag zur Zeit der ersten Bauernreformen.

Von Dr. Konrad Hoffmann. Gr.-8°, IV u. 156 Seiten. Kartoniert 5.80 RM.

„Sonntag gehört zweifellos zu den markantesten Persönlichkeiten in der Geschichte des Baltikums. Seine Wirksamkeit ist für das Land und seine Kultur von so großer Bedeutung, daß er mit Recht als einer der erfolgreichsten Kirchenmänner in Livland gelten kann. Manches verbindet ihn auch mit Herder, als dessen Fortsetzer er in der Volkstumspflege und in der Begründung des baltischen Idealismus angesehen werden darf." „Kyrios"

Ausführliche Prospekte stehen kostenlos zur Verfügung!

Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr) und Berlin W. 62

KUNST UND KIRCHE

Zweimonatsschrift, herausgegeben unter Mitarbeit deutscher Archäologen, Denkmalpfleger, Kunsthistoriker u. Architekten

Heft 5, 6/1939: **Die Entstehung der mittelalterlich-christlichen Kunst**

Friedrich Gerke: Die Entstehung der christlichen Kunst bei den nordischen Völkern. — Die Anfänge der frühchristlichen Kunst in Irland. — Ornament und Figur in der angelsächsischen Kunst. — Horst Ullrich: Irische Hochkreuze als Zeugen nordischer Frömmigkeit. — Die Entstehung der christlichen Kunst bei den Wikingern.

Mit 24 Abbildungen

Heft 1, 2/1940: **Reformation und bildende Kunst — Die Darstellung Luthers**

H. Freiherr von Campenhausen: Luthers Stellung zur bildenden Kunst. — Eberhard Lutze: Plastik des 16. Jahrhunderts als Reformationskunst. — Georg Kopp: Luther im Werk des Bildhauers Jakob Brüllmann. — Oskar Thulin: Vorarbeiten zum ungarischen Lutherdenkmal. — Georg Stuhlfauth: D. Martin Luther in der Bildniszeichnung des Toten von Furtenagel. — Die Passion in der frühchristlichen Kunst. Kirchliche Bauten. Schrifttum.

Mit 30 Abbildungen

Heft 3/1940: **Das Wandbild**

Martin Kautzsch: Weg und Auftrag des Wandbildes in unserer Zeit. — Walter Uhsadel: Das Wandbild im Kirchenraum. — Hermann Goern: Kirchliche Wandmalerei. Das Werk Karl Völkers. — Günther Grundmann: Decken- und Emporenmalereien in alten evangelischen Kirchen Schlesiens. — Ernst Oeters: Die romanischen Fresken in Idensen. — Kurt Wehlte: Neuzeitliche Kratzputztechnik in der Wandmalerei. — Schrift, Druck und Bildgraphik für die Gemeinde. Kirchliche Bauten. Schrifttum. Aus Zeitschriften.

Mit 23 Abbildungen

Jedes Heft auf Kunstdruck. Einzelheft RM. 1,25, Doppelheft RM. 2,50

Jahresbezugspreis RM. 5,—

Ein Probeheft auf besonderen Wunsch kostenlos

VERLAG KUNST UND KIRCHE BERLIN W 62

Auferstehung

Eine Botschaft
und ihr Widerhall

204 Seiten, Preis RM. 2.85

Christ ist erstanden! Dieser Jubelruf der ersten Christen findet in diesem Buche einen Widerhall. Die Siegesbotschaft von der Überwindung des Todes durch den auferstandenen Christus will es den Menschen unserer Tage durch das Glaubenszeugnis überwältigter Menschen aus allen Jahrhunderten nahebringen. Den Evangelien-Berichten über den Ostermorgen folgen die Stimme der Urkirche, die Stimme der Ostkirche und die Stimme der Brüderkirche. — Aus der Fülle der Zeugnisse sind dann über dreißig besonders schöne Beispiele ausgewählt, von Luther bis zur Gegenwart, Menschen, deren Name als Sterne überm Wege unseres Volkes leuchten. Das Buch schließt mit dem Lobpreis der Dichtung, eine Reihe ganz unbekannter Osterlieder von den frühchristlichen Hymnen über Andreas Gryphius, Brentano bis zu den Liederdichtern unserer Zeit. — So ist ein innerliches, bewegtes, froh stimmendes Buch entstanden, ein zu Herzen gehender Hymnus auf den Ostersieg, der in unseren Tagen gewiß nicht ohne Widerhall bleiben wird.

Eckart-Verlag
Berlin-Steglitz